

SAPIENTIA

Órgano de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Orden y Verdad</i>	83
--------------------	-----------------------------	----

ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Cultura, Libertad y Universidad</i>	91
WALTER BRUNING:	<i>La Filosofía escolástica de la Historia en la actualidad</i>	99
ALBERTO CATURELLI:	<i>Filosofía de la maledicencia y la murmuración</i>	112

NOTAS Y COMENTARIOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>El ser y el espíritu</i>	118
CESAREO LÓPEZ SALGADO:	<i>La prueba de la existencia de Dios "por la verdad" según Sciacca</i>	121
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Boletín de filosofía moral</i>	136
ALBERTO CATURELLI:	<i>Una opinión sobre Estados Unidos</i>	148

BIBLIOGRAFIA

ALBERTO CATURELLI: *Donoso Cortés. Ensayo sobre su filosofía de la historia* (Horacio H. Godoy), pág. 150; GUILLERMO TERMENON: *El concepto de distinción de razón en Santo Tomás* (Cesáreo López Salgado), pág. 152; JACQUES MARITAIN: *Introducción a la filosofía; El orden de los conceptos. Lógica formal; Arte y Escolástica. Fronteras de la Poesía* (Octavio N. Derisi), pág. 153; JACQUES CHEVALIER: *Historia del Pensamiento. I, El pensamiento antiguo* (J. E. Bolzán) pág. 154; ARTURO LÓPEZ PEÑA: *Teoría del Argentino* (E. S.) pág. 155; GODO LIEBERG: *Il ruolo dei piacere nella filosofia di Empedocle* (María Amalia Márquez) pág. 156; NICOLÁS BOUSSOLAS: *Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique: Parménide* (María Amelia Márquez) pág. 157.

CRONICA

LIBROS RECIBIDOS

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO



Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO GARCIA VIEYRA (*Buenos Aires*)

JULIO M. OJEA QUINTANA (*Mercedes, Bs. As.*)

JORGE H. MORENO (*La Plata*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Mendoza*)

J. E. BOLZAN (*La Plata*)

ORDEN Y VERDAD

I

1. — El orden es la unidad impresa en la multiplicidad. Un conjunto de seres está ordenado cuando de alguna manera han sido reducidos a unidad y, por eso mismo, han sido incorporados como partes a un todo. Sin orden tales seres permanecen sin sentido, informes, en cuanto conjunto.

El orden, pues, confiere un nuevo ser a los seres ordenados: el del todo o unidad, en que quedan jerárquicamente agrupados; y es, por ende, una perfección que actualiza las partes con la unidad hasta conducir las al nuevo ser del todo.

El orden es, en definitiva, lo mismo que unidad, y ésta es lo mismo que perfección o ser y, por eso, se realiza en la misma medida que éste. Conclusión fácil de ver desde que el orden es esencialmente una unidad que agrupa de un modo u otro las partes en el todo, una unidad imprimiéndose y superando la multiplicidad; y la unidad es lo mismo que la indivisión del ser y, en última instancia, es el mismo ser, ya que todo ser en cuanto tal es indiviso, puesto que el ser o no tiene partes y es uno —indiviso perfectamente: unidad por simplicidad— o las tiene y, en tal caso, sólo es ser en cuanto las partes forman un todo —indiviso imperfectamente: unidad por composición— pues de otro modo no sería un ser, sino muchos seres, tantos cuantas unidades o indivisos.

De aquí que en la medida en que un ser es, es indiviso, y en esa misma medida es uno, y en esa misma medida y por la misma razón es ordenado. Ser, indivisión, unidad y orden son nociones trascendentales idénticas.

Los grados del orden son, pues, los grados de la unidad o indivisión, y los de ésta son los del ser.

Hay, pues, orden o unidad de partes substancial y accidental, según que la unidad llegue a formar con las partes un todo como un solo ser o existencia —vg. la unidad de las partes de un ser vivo, del hombre principalmente—, o no —vg. un jardín de múltiples plantas— donde la unidad no llega a modificar en sí misma la naturaleza de los seres sino sólo a imprimir una forma que los

agrupa bajo algún aspecto puramente accidental sobreañadido a la multiplicidad de las sustancias. Cada una de estas unidades, identificada como está con el ser, se realiza a su vez analógicamente como él, es decir, de múltiples y diversos modos.

2.— Mas como el objeto, primero de la inteligencia humana es el ser material finito y contingente, la primera idea de orden que el hombre se forja es la de la unidad de las partes múltiples de un todo, comenzando por la más accidental y frágil: la de los seres o sustancias agrupadas en una unidad extrínseca, como la de los objetos de una sala.

Profundizando en la noción de orden y viendo que ésta coincide con la de unidad y ésta con la de ser, se llega a comprender que el orden es más perfecto en la unidad del ser substancial, donde el ser de las partes ha perdido ya su existencia propia para convertirse formalmente en el ser de las partes, que no es ni existe sino con la única existencia del todo; y más perfecto es el orden donde las partes reales han desaparecido en el todo como partes y la unidad de composición ha sido substituida por la unidad de simplicidad: vg. el orden o unidad del alma espiritual humana y más todavía la del espíritu puro, del ángel, que en su simplicidad es más rica que la unidad del cuerpo con sus múltiples partes; y más sobre todo donde la unidad de simplicidad substancial, realmente distinta de su existencia y de su actividad —como acontece con los actos de entender o querer del alma espiritual— ha sido superada con la unidad absoluta del Acto puro, en el cual Esencia y Existencia, Substancia y Actividad, Sujeto y Objeto, son realmente idénticos.

De aquí que si gnoseológicamente o quoad nos el orden comienza por manifestarse, como una unidad de partes, y por la inferior de todas: la unidad accidental, ontológicamente o quoad se, el orden primero es ante todo la Unidad de simplicidad del Ser de Dios, Causa primera de todo otro ser y orden, en que toda perfección o ser —la perfección o Ser infinito— es poseído en la Unidad de simplicidad más absoluta: la de identidad, que excluye toda multiplicidad de partes.

3.— Por otra parte, en la medida en que es, todo ser es inteligible o verdadero. El ser es lo que se revela como lo inmediata y simultáneamente dado en el acto de la inteligencia, como su objeto formal propio, sin el cual aquel acto ni sentido tiene, es decir, el ser se manifiesta como inteligible. Y el ser en cuanto inteligible o aprehensible o adecuado con la inteligencia es verdadero.

El fundamento último de esta adecuación entre inteligencia e inteligibilidad del ser se funda, en suprema instancia, en que el Acto o Perfección pura o infinita, por su esencia misma, es a la vez Acto de Entender —Intelección— y Acto de Ser entendido —Inteligibilidad en Acto u Objeto entendido—. Por eso, todo ser, en la medida en que es, es inteligible e inteligente; y si hay seres que no entienden o no son inteligibles en acto, como los seres materiales, es por

lo que no son, por el no ser o imperfección de la materia; y si los seres materiales pueden llegar a ser entendidos es sólo por la perfección del acto espiritual de la inteligencia que, abstrayéndolos de la materia, los hace inteligibles en acto.

Llegamos así a otra conclusión: que el orden, identificado con la unidad y el ser, está identificado también con la inteligibilidad o verdad. Y lo está en la precisa medida de la perfección de su unidad que lo constituye.

Por la misma razón el orden es algo que surge naturalmente de la perfección del ser y, como éste, es siempre verdadero, so pena de no ser auténtico orden. El orden brota, pues, de las fuentes más puras o intrínsecas del ser, es el fruto de su perfección o riqueza ontológica y, en tal sentido amplio, puede decirse que el orden es siempre orgánico o, más preciso, natural, en cuanto se opone a violento: surge por el crecimiento de una nueva forma o acto, de una nueva unidad que acaba o perfecciona las partes en la cima de un todo.

Finalmente, identificado como está con la unidad, la perfección, la verdad y el ser, el orden está identificado, por eso mismo, con la bondad. Todo orden es en sí mismo esencialmente bueno en el mismo grado en que se realiza como orden.

4 — De lo dicho se infiere que el desorden comienza por no ser un ser o perfección, sino un no ser, una ausencia o falta de perfección.

Cuando tal falta de perfección es connatural a un ser en cuanto una determinada esencia finita no exige grados superiores de perfección porque no le corresponden, se trata de una simple carencia que no implica imperfección o desorden, y sólo apunta a la finitud, propia de todo ser creado. En tal sentido, una ausencia de un orden determinado en un conjunto de seres que no lo exige —vg. un orden mecánico en un ser viviente— es una simple carencia de orden y no, propiamente hablando, una imperfección o desorden.

Pero cuando la falta de perfección es una ausencia de una nota o propiedad esencial de un ser, cuando éste no tiene todas las notas que reclama su esencia para ser perfecta —vg. un hombre que carece de vista o de inteligencia— se trata de una privación de perfección, es decir, de una imperfección formalmente tal y, por eso mismo, de un desorden.

El desorden es pues, una privación de orden: la ausencia del orden o unidad exigida por una determinada esencia natural, artificial, social, etc. Así si en un conjunto de objetos de una sala o de miembros de una sociedad no brilla unidad alguna.

El desorden, por ende, es privación de unidad, de ser, de perfección y, también y por eso mismo, de verdad y de bien; por lo cual el desorden es esencialmente un mal.

II

5. — *Creado por el Ser infinito de Dios y participe de su Ser, el mundo participa, por eso mismo, de la Unidad y del Orden divino, y es por eso que los griegos lo llamaron Cosmos y los latinos Uni-verso.*

El desorden se introduce en el mundo por la deficiencia o imperfección física o moral de las causas finitas necesarias o libres, respectivamente. Como privación de bien que es, el desorden no tiene causa eficiente, sino deficiente: no es algo que se hace, sino algo que debiéndose hacer no llega a hacerse o en otros términos, no es un ser, sino un no ser, una falta de ser que la causa creada debía hacer, y que no llega a hacer por deficiencia o imperfección física o moral.

6. — *El mundo material se nos manifiesta con un orden admirable tanto en el macrocosmos como en el microcosmos. Brilla en él especialmente el orden o unidad jerárquica —en que el grado inferior sirve al superior— de los seres inorgánicos, orgánicos con vida vegetativa, orgánicos con vida consciente sensitiva y, por encima de todos ellos, del hombre, con cuya vida inteligente y libre se alcanza la cima de la vida enteramente inmaterial o espiritual, y al cual, por eso, está ordenado como a su fin todo el mundo corpóreo inferior a él.*

Por otra parte, en el hombre mismo aparecen todos estos estratos del ser del mundo en magnífica y jerárquica unidad u orden: la materia, la vida vegetativa, la vida sensitiva y la vida espiritual, sirviendo cada uno de ellos al inmediato superior. Pero a su vez, el ápice del espíritu aparece esencialmente hecho para la verdad y el bien trascendentes y, en definitiva, para la Verdad y el Bien infinitos, sometiéndose a los cuales logra la actualización o perfección y, consiguientemente, el orden de su propio ser inmanente.

Ahora bien, semejante orden no se le da hecho al hombre ni lo alcanza, por eso, como los demás seres materiales: por una actividad sometida a leyes necesarias —es decir, ordenadas por su divino Autor—. Por su espíritu el hombre posee la conciencia y la libertad y, por éstas, el autodomínio de su propia actividad y de su propio ser y destino. El hombre debe labrar, por el propio esfuerzo de esta actividad consciente y libre, su propia perfección, que es lo mismo que decir, su propia unidad interior, su propio orden.

Mas el hombre es un ser esencialmente sociable y no puede lograr su propio bien o perfección personal sino mediante el bien común de la sociedad: de la familia, de la sociedad política, en un orden de naturaleza, y del bien común de la Comunión de los santos de la Iglesia, en un orden sobrenatural cristiano; y para ello necesita alcanzar la unidad de su ser personal dentro de la unidad de esas sociedades, es decir, establecer el orden social en la familia, en la economía, en la política, etc.

7. — *Pero para alcanzar con eficacia semejante meta, necesita: en primer*

lugar, *de-velar el camino de su propia perfección*: problema esencialmente especulativo-intelectual de descubrimiento de las normas de su perfeccionamiento humano en sus diversos aspectos, pero especialmente moral; y en segundo lugar, decidirse a la elección de ese camino de un modo firme y permanente: problema esencialmente práctico-moral de buena voluntad y de virtud y, en el orden sobrenatural cristiano de gracia, de oración y de sacramentos.

Lo que nos interesa subrayar ahora es que para alcanzar el orden interior o personal y el orden exterior o social no basta la buena voluntad, es menester comenzar por solucionar el primer problema: el de alcanzar la verdad trascendente, que culmina y se fundamenta en la Verdad de Dios —sin la cual ninguna verdad tiene razón de tal— con todas sus exigencias, para trazar con la inteligibilidad de su luz el camino que conduce a la unidad u orden, que es lo mismo que la perfección y el bien humano. Es menester comenzar por someter la inteligencia a su propio orden, que es el orden de la verdad, el cual no es sino el orden del ser, según vimos. Es menester, por eso, acatar el ser, de-velarlo tal cual es en todas sus conexiones y en todas sus imposiciones o deber ser, que exige para su realización o perfección en el propio ser humano. Sin el ser trascendente no hay verdad, sin verdad no hay objeto ni vida de la inteligencia, y sin ésta no es posible determinar el camino seguro del perfeccionamiento u orden humano, ya personal ya social, en sus múltiples realizaciones.

Claro que semejante orden intelectual o perfeccionamiento de la inteligencia, como previo para alcanzar el orden humano total, eminentemente moral, requiere a su vez previamente la sinceridad y buena voluntad; porque sin ellas la voluntad libre, arrastrada por sus pasiones y vicios, arrastraría consigo al error a la débil inteligencia. Pero esta sinceridad y buena voluntad inicial es todavía informe e incapaz por sí sola para establecer el complejo orden humano en todas sus ramificaciones: necesita previamente ver la ruta segura que conduce al verdadero o auténtico bien: y tal ruta sólo puede de-velarla la inteligencia de-velando su ser en toda su múltiple y jerárquica unidad, que culmina en el espíritu abierto a la infinita trascendencia, y a la vez en el Ser divino al que aquél está esencialmente dirigido como a su Bien definitivo, con las exigencias o deber ser —las normas morales— que la conquista de este Bien impone al hombre en su ser individual y social.

III

8. — Es indudable que el hombre actual está desordenado interior y exteriormente, individual y socialmente.

Y como la paz es el fruto del orden, el hombre actual ha perdido también la paz y se debate en la inquietud interior y en el temor exterior, que lo arrojan a una despedazante angustia.

Los hombres de nuestro tiempo viven torturados, porque han perdido la paz dentro de sí y en los diferentes ambientes sociales en que se desenvuelve su vida. Y se ha perdido la paz, porque se ha perdido el orden que la funda: dentro de sí, en el interior de la conciencia, en la familia, en las sociedades económico-laborales, en la sociedad política y en la sociedad internacional.

Nunca como hoy los hombres han hablado y buscado con más ansiedad reconquistar ese orden perdido para restablecer la paz en su alma y en el mundo. Y lo buscan febrilmente, con el temor de llegar demasiado tarde, ante la amenaza de la destrucción total del orden humano con la negación de toda norma, y aun con el aniquilamiento físico del mismo hombre sobre la tierra.

No faltan quienes en su desesperación renuncian ya a esa paz y quieren aceptar el desorden, el "sin-sentido" y el absurdo como esencial al hombre y al ser. Una Literatura y una Filosofía existencialista morbosa, características de épocas de desesperación y de decadencia, trata de buscar, contradictoriamente, como una justificación del absurdo y del desorden contra el sentido y el orden y, en definitiva, de la nada contra el ser, que es lo mismo.

Pero el ansia de orden y de paz —que es lo mismo que de verdad y de bien— es esencial al hombre y, por eso, superior a estos esfuerzos vanos por clausurarse en el absurdo y en el nihilismo; los cuales, por lo demás, no hacen sino testimoniar la tendencia humana por la unidad y el orden, ya que constituyen un esfuerzo por justificar y unificar la vida desordenada con la falsa norma y aun con la ausencia de toda norma.

9. — Para alcanzar la unidad interior —unidad jerárquica de la vida inferior subordinada a la vida espiritual y ésta a su vez a la verdad y al bien trascendentes— y la unidad social —entre el hombre y la mujer, los padres y los hijos en la sociedad familiar, los obreros y los patronos en la sociedad económica, los individuos y el Estado en la sociedad política, y los diversos Estados entre sí en la sociedad internacional— es menester que el hombre actual comience por renunciar a su radical y absurdo agnosticismo, el cual, oculto tras diversos errores, le hace desesperar de la posesión de la verdad o ser trascendente. Y si el hombre no tiene confianza ya de alcanzar la verdad absoluta, no puede tenerla tampoco de alcanzar el orden, que se funda en aquélla.

Unicamente restituyendo el valor a la inteligencia para aprehender la verdad o el ser trascendente —que, en última instancia, lo hemos dicho, es la Verdad o el Ser divino, del cual participa y por el cual es todo otro ser o verdad— el hombre podrá lograr con él alcanzar la verdad absoluta y trazar con ella el camino firme del orden, y restablecen así la paz en su alma y en el mundo.

Unicamente con la posesión de la verdad en la inteligencia, los bienes humanos, creados por el hombre, como la técnica y el deporte, la ciencia y el arte, lograrán su exacta ubicación dentro del bien específicamente humano y, con

él, su unidad y su orden. Porque ni la ciencia ni la técnica son malas por el hecho de que nos haya dado los medios de destrucción; ni tampoco lo es el arte o el deporte, porque de ellos abuse el hombre con fines inmorales, y otro tanto digase de la demás actividades humanas, hoy desorbitadas y vueltas contra el hombre, porque carecen de ubicación y unidad jerárquica dentro del bien de todo el hombre, en una palabra, porque están desordenadas.

El primer paso para la reconquista del orden perdido es, por eso, renunciar de una vez por todas a este absurdo y suicida agnosticismo. en sus múltiples y a veces larvadas formas: criticismo, historicismo, fenomenismo, positivismo, empirismo y existencialismo; porque sólo restablecida la verdad —el ser trascendente con todas sus exigencias o normas absolutas— en la inteligencia, se posee el camino, por donde emprender la marcha hacia la verdadera unidad y el orden, y con ellos, hacia la paz en todo su ámbito humano.

Claro que tal orden de la verdad de la inteligencia no basta: es menester que el hombre con su libertad lo acate y se someta a él. Pero, insistimos, previamente a esa obra de reconstrucción plena del orden, lo primero y lo más urgente que hay que hacer para establecerlo es reconquistar el orden perdido de la verdad y de la inteligencia, para desde él organizar el orden total humano.

10. — Si el hombre actual no centra su inteligencia en la verdad absoluta y, en definitiva, en la Verdad, todos sus esfuerzos por alcanzar el orden personal y social familiar, económico, político e internacional, serán vanos. En lugar de una verdadera unidad y de un auténtico orden, obtenido como una perfección lograda por el cumplimiento de las exigencias ontológicas de la verdad, forjará una pseudo-unidad y un pseudo-orden, fundado en la ficción, en la astucia, en una palabra, en el engaño; cuando no es sustituido por un equilibrio de fuerzas, como acaece actualmente en el orden internacional. Pero ni el equilibrio de las fuerzas, tan inestable por lo demás, ni el engaño fundan ni constituyen ningún orden: aquél, porque simplemente no lo es, ya que no hay unidad ni armonía, y puede romperse en cualquier momento, éste, porque tras una apariencia de unidad oculta una real desunión de los diferentes aspectos del mismo hombre o de las opuestas voluntades dentro de un grupo social, pronta a salir a la superficie con tanto más violencia, cuanto mayor ha sido la hipocresía con que se la ha querido encubrir.

IV

11. — Mas tal restitución doble del orden: primero en la inteligencia por la posesión de la verdad, y luego en la voluntad libre del hombre personal, irradiando desde éste sobre las diversas agrupaciones sociales, es una empresa abrumadora, que supera moralmente las fuerzas humanas, heridas por el pecado

original: la luz entenebrecida de la razón frente a una verdad tan compleja, y la energía debilitada de la voluntad frente a tantas dificultades.

Para ser posible ese doble orden, comenzando por el de la inteligencia, un día la Verdad personal bajó del cielo al seno purísimo de una Virgen para desposarse con la naturaleza humana. Y desde entonces en Cristo, la Verdad —que es simultáneamente Vida, la Vida suprema y personal del Espíritu— de un Dios humanado, ha penetrado, iluminado y vivificado a la humanidad instaurando nuevamente el orden quebrantado en el mundo por el pecado, y acabándolo sobrenaturalmente en un orden divino, que une al hombre con Dios en la participación de su misma vida.

Desde entonces en el universo ha sido instaurado este orden natural y divino en toda su integridad ontológica: el mundo material ha reencontrado su unidad y su orden, su sacramentalidad, al servicio del hombre redimido; éste, incorporado a Cristo-Redentor —“Camino, Verdad y Vida”— reencuentra el orden individual y social en todo su ámbito, integrado y divinamente perfeccionado por la caridad, que une como hermanos a los hombres al hacerlos hijos de Dios por la participación de su misma vida, que baja de Dios hasta todos los miembros incorporados a Cristo por la fe, el amor y el bautismo. Y este universo, que reencuentra su orden con la subordinación del mundo material al hombre cristiano y de éste a Cristo y con Cristo a Dios, se incorpora por el hombre unido a Cristo al mismo orden divino, a la Unidad participada de su Vida, ahora en la tierra por la fe —nunc in aenigmate et in speculo—, después en la intuición gozosa y eterna de la gloria —deinde sicut est—; restauración del orden natural quebrantado, integrado y acabado en un orden divino, de toda la realidad, que vigorosamente ha subrayado San Pablo: Omnia sunt vestra, vos autem Christi, Christus autem Dei. Sólo en Cristo y por Cristo, pues el hombre reencontrará el orden perdido no sólo sobrenatural sino aún el mismo orden natural —restaurado y reintegrado en aquél— de su vida individual y social en sus múltiples realizaciones, porque sólo en Cristo reencontrará la Verdad y la fuerza para establecerla.

LA DIRECCIÓN.

CULTURA, LIBERTAD Y UNIVERSIDAD*

I

CULTURA

1. *Cultura de la inteligencia.* — La cultura es el cultivo o desarrollo que el espíritu humano imprime en el hombre y en las cosas de acuerdo a su respectivo fin o bien.

El hombre tiene una naturaleza o esencia, en la cual se unen, en un orden jerárquico, los diferentes aspectos de su ser y actividad, que culminan en su ser y actividad específicos, *espirituales*, que a su vez poseen un dinamismo esencial hacia el ser —verdad y bien— trascendente y, en definitiva, divino.

También los seres materiales, orgánicos e inorgánicos, poseen una naturaleza, en la cual las diferentes partes se unen y ordenan hacia el ser y actividad específicos; y todos ellos encuentran su bien o fin último en el propio hombre, ya como *objetos* —verdad y bien— para el desarrollo de su vida espiritual, ya como *medios* necesarios para su vida material.

El hombre es capaz de equivocarse y desviar su propia actividad y ser de su verdadero bien y, consiguientemente, desviar la actividad y ser de las cosas conduciéndolas al servicio de un bien subalterno contra su auténtico bien; desviación engendrada ya por una falta de visión intelectual —*error*— ya por una falta moral —*pecado*— de su propia voluntad libre.

De ahí la necesidad de *cultivar* la propia inteligencia para que adquiera los *hábitos* con qué descubrir de un modo permanentemente recto la verdad y el ser de las cosas y del hombre y, desde él, el fin o bien supremo de éste con sus exigencias o deber ser para su realización o consecución. Cuando la inteligencia ha adquirido la verdad no sólo en un acto de esfuerzo, sino también los *hábitos* con qué poderla adquirir con seguridad y de un modo permanente cuantas veces lo necesite —con la posesión de las virtudes intelectuales de la *Ciencia*, *Sabiduría*, *Arte* y *Prudencia*— es decir, cuando está permanentemente encaminada a la verdad, está realmente *cultivada*, posee su *cultura*.

(*) Discurso leído el 3 de Abril de 1959, en la inauguración del año lectivo de la Universidad Católica Argentina, Santa María de los Buenos Aires.

2. *Cultura de la voluntad.* — Pero para realizar el cultivo o cultura del hombre y, desde ella, también de las cosas, menester es además que la voluntad *se decida* libremente a adquirir tales hábitos intelectuales y a actuarlos, y a ajustar su propia actividad libre a las normas o exigencias que emanan del fin descubierto por la inteligencia.

Ahora bien, no basta que la voluntad acepte una vez por todas ese orden verdadero, de-velado por la inteligencia, y se someta a sus exigencias. Las pasiones con sus bienes inferiores ejercen sobre ella un poder fascinante, que puede convertirse en verdadera tiranía, cuando la voluntad ha cedido frecuentemente a sus solicitaciones, creando en ella la facilidad de consentirlas, los hábitos malos o *vicios*. Para que la voluntad no sólo una vez, sino constantemente se decida por su verdadero bien, es menester crear en ella la inclinación permanente a esa aceptación y obediencia, contra las solicitaciones de sus pasiones a fines o bienes subalternos, procedentes de las zonas inferiores de la vida material, que atentan muchas veces contra su fin o bien específico de ser espiritual. Tales *hábitos* que así ajustan de una manera estable la voluntad al auténtico bien humano y al de las cosas, descubierto por la inteligencia, son las *virtudes morales* de la *Fortaleza*, *Templanza* y *Justicia* con las demás virtudes que, de un modo u otro, se encuadran bajo ellas. Con tales virtudes la voluntad libre queda inclinada de un modo habitual al verdadero fin o bien del hombre, a la Verdad y al Bien infinito, a Dios, bajo la dirección de la inteligencia, regulada *habitualmente* por la *Prudencia* —que ajusta los principios universales a las exigencias y circunstancias concretas de la actividad práctica de la voluntad y a las virtudes morales—, está cultivada o en posesión de su *cultura*.

3. *Cultura del cuerpo y de los objetos exteriores al hombre.* — También el cultivo o cultura de las cosas exteriores al espíritu humano: del propio cuerpo y de la vida material vegetativa y sensitiva, no se realiza sino desde el *espíritu* —*inteligencia y voluntad*— que echa mano de las facultades y aún de los objetos exteriores como de otros tantos instrumentos. En su raíz creadora la *cultura es*, pues, *siempre fruto del espíritu*.

Tal cultura la realiza el espíritu organizando los hábitos del *Arte* y de la *Técnica* en la inteligencia práctica y bajo su dirección, los hábitos manuales con los instrumentos a ellos subordinados.

II

LIBERTAD DE LA CULTURA

4. *Alcance de la libertad de la cultura.* — Fruto del espíritu, la *cultura* es hija de la *inteligencia* y de la *voluntad* a la vez.

En cuanto *hija de la inteligencia*, la cultura no es en sí misma libre: la inteligencia organiza las normas de realización cultural de acuerdo a la *verdad* trascendente que se le impone con la luz de su evidencia. Frente a la verdad evidentemente presentada la inteligencia no es libre para no verla y para no ver las exigencias que, como bien, impone a la voluntad para su realización o consecución. El bien de la inteligencia, que es la *verdad*, no es alcanzado sino por un acatamiento total de la misma y de sus exigencias.

En cambio, frente a tales exigencias o *deber ser*, la *voluntad* es libre para aceptarlas y someterse o no a ellas. Puede ser que esté *moralmente necesitada* a ello, es decir, puede ser que tales exigencias se le impongan como un *deber o necesidad moral*, pero en sí misma la voluntad permanece libre y dueña de su propia actividad para acatar o no tal imposición o deber, cuyo cumplimiento la conduce a su propia perfección y a la del hombre mismo. La voluntad —este es su poder y su debilidad, su grandeza y su miseria— es libre y dueña de su propia actividad no sólo para labrar su perfección sino también su ruina, según que obedezca o no a las normas de la inteligencia, la cual no hace sino aprehender y formular las exigencias de su verdadero fin o bien trascendente y, en última instancia, divino, cuyo cumplimiento por parte de la voluntad implica la actuación del propio ser humano específicamente tal.

Cuando la voluntad encauza su decisión libre por tales normas y ello de un modo habitual —por las virtudes impresas en su propia facultad— ha alcanzado la *cultura*. No así, en caso contrario.

5. *En qué sentido no es libre la cultura.* — La libertad es hija del espíritu, ruptura del determinismo proveniente de la materia. Sólo hay libertad donde hay espíritu y, como tal, la libertad es una perfección.

Pero conviene subrayar que el espíritu no se agota en la pura libertad, sino que implica primordialmente inteligencia, y la inteligencia se determina *de un modo necesario* por la evidencia de la verdad. Sólo cuando falta tal evidencia, indirectamente, en cuanto sometida a la voluntad, la inteligencia es libre para el asentimiento a su objeto.

Por otra parte, la libertad no tiene sentido sin la inteligencia, sin la verdad por ella descubierta. Hunde sus raíces en el juicio de la inteligencia, que la dirige y ofrece el cauce normativo, sin el cual ella permanecería informe y no podría irrumpir siquiera.

Pero lo que importa subrayar aquí es que si la realización de la cultura implica la libertad de la voluntad, tal libertad supone antes la *visión necesaria* de la verdad por parte de la inteligencia y sobre todo la *necesidad moral* —que no se opone a la libertad psíquica, antes la supone y se apoya en ella— de someterse libremente a las exigencias de la misma, si quiere realizarse bien y lograr *cultura*. Por eso, en la cima del espíritu, en el Acto o Perfección pura de Dios, ni la Inteligencia es libre para aprehender la infinita Verdad,

ni la Voluntad es libre para dejar de amar al infinito Bien. La libertad de Dios sólo es posible respecto a los bienes limitados, que no se identifican con su infinito Bien.

La cultura es fruto, sí, de la libertad, como realización en su raíz de una decisión de la voluntad; pero de una libertad que *se somete al orden*, a las *normas*, que emanan, como exigencias, de la verdad, descubierta por la inteligencia; de una libertad que, pudiendo hacer el mal, realiza el bien.

La realización de una cultura como fruto de una libertad pura, sin sujeción a la verdad y al bien absolutos, lejos de constituir una verdadera cultura, es lo que más conspira contra ella, pues como de hecho tal libertad no puede carecer de objeto, está dirigida por los bienes inferiores de las pasiones e inclinaciones materiales que atentan contra el verdadero bien del hombre.

Sólo hay una libertad que implica cultura: la libertad o liberación de la esclavitud del error y del mal, que se alcanza precisamente por la sumisión de la voluntad a la verdad y a sus exigencias, y es lo que expresa la frase de San Pablo: "*la verdad os hará libres*". No hay cultura sin libertad, pero tampoco hay cultura sin una libertad sometida a la verdad y al bien trascendentes y, en última instancia, a Dios, que constituye el Fin o Bien absoluto del hombre.

Sin este *sometimiento* de la inteligencia a la verdad y de la voluntad a esa verdad que es *bien*, y a sus exigencias o *deber ser*, la libertad no puede engendrar cultura sino sólo desorden y caos.

La cultura, pues, supone una libertad ordenada y sometida a la verdad en todas sus exigencias: naturales y sobrenaturales.

Hablar, por ende, de la *libertad de la cultura* en un sentido de una libertad absoluta, desarticulada de la verdad trascendente y de todo orden natural y sobrenatural, metafísico y teológico, como si cada uno fuese creador total de su propia cultura, sin excluir la misma verdad y los bienes y valores como defienden todos los empirismos antiintelectualistas, en nuestros días el existencialista como si el acto de libertad fuese constitutivo y fundante de su propia verdad y valor, es un absurdo, que encarna la destrucción de toda auténtica verdad y bien, y, por consiguiente de toda norma absoluta de cultura.

Una cultura liberada de la verdad y del bien trascendentes, naturales y sobrenaturales, no sólo pierde todo fundamento sino que ni siquiera sentido conserva, porque cultura es perfeccionamiento, y éste implica una meta, un bien, al que se acerca por su consecución progresiva.

Invocar, pues, la libertad de la cultura contra quienes acatan un orden absoluto, natural y sobrenatural, de la verdad y del bien y de sus consiguientes normas morales, y quieren organizar sobre él la cultura, es invocar realmente la libertad incontrolada y sin sentido, arrastrada por las pasiones, la libertad de la incultura contra la verdadera cultura.

6. *Libertad de la cultura frente a todo lo ajeno a la verdad y al bien.* — Con el necesario acatamiento a la verdad, por parte de la inteligencia, que no es en sí misma libre, y al bien por parte de la voluntad, que libremente se somete a sus exigencias morales, la cultura es en sí misma hija de la libertad, como hija que es del espíritu; y en cuanto tal, no puede aceptar imposiciones ajenas a su propia esencia.

Toda intromisión extrínseca, sea del Estado, sea de una clase, sea de un partido o de lo que fuere, con el fin de someter a la cultura a fines extraños a ella misma, daña a la realización de la cultura.

El aprender y el enseñar, por ejemplo tan íntimamente relacionados con la cultura, pertenecen a la persona y a sus padres y a las instituciones a quienes ellos quieran encomendarlos, y, por eso, son perjudicados cuando caen bajo el monopolio estatal o de un partido, etc., que lo dirige a sus propios fines.

Si la Iglesia puede y debe hacerlo, es precisamente porque Ella está en posesión de la Verdad revelada. Por eso, Ella puede y debe enseñarla, y puede enseñar toda otra verdad en cuanto se relaciona con aquélla; y llevarlas a la práctica en la realización de una cultura sobrenatural y natural. Pero la Iglesia nunca impone por autoridad conclusiones que escapan al dominio de su propia verdad: por ejemplo, nunca obligará a aceptar una conclusión filosófica contra o sin la evidencia de la verdad misma. Lo que puede ocurrir es que se oponga a una afirmación filosófica, en cuanto ella se opone a una Verdad revelada; afirmación filosófica, que por eso mismo un cuidadoso examen de la inteligencia encontraría filosóficamente falsa, desde que la verdad no se puede oponer a la verdad, ni, por ende, la verdad de la Filosofía a la verdad de la Teología.

III

CULTURA Y UNIVERSIDAD

7. *La cultura, misión específica de la Universidad.* — La Universidad es el órgano superior de cultura de una nación. Tiene ella como misión propia la investigación de la verdad en todos sus aspectos y en su unidad superior integradora de la Sabiduría filosófica y teológica; para proyectar luego desde ella el orden y la organización sobre la vida humana, individual y social, en todos sus aspectos. Misión específica de la Universidad es ante todo el cultivo o *cultura* de la inteligencia en esta verdad total, bien que, por las mismas exigencias de la verdad, tienda también a la *cultura de la voluntad* y de la vida entera bajo las exigencias de esa verdad.

La Universidad podrá tener mayor o menor número de Escuelas o Institutos de investigación, podrá especializarse en uno u otro aspecto de la verdad, cultivar un tipo de ciencia en lugar de otro, pero a lo que nunca puede renunciar es a la cultura de la verdad absoluta y trascendente sin renunciar a su propia esencia de Universidad. Porque sin esta referencia e integración en la verdad absoluta, las verdades parciales no logran su cabal sentido de su propia verdad ni de sus aplicaciones científicas y técnicas con sus bienes subordinados ni su cabal ubicación en el bien específico del hombre —siempre en dependencia directa de la verdad y bien absolutos — ni consiguientemente y por esto mismo, su carácter de *cultura*.

De aquí que la Universidad moderna, inficionada de agnosticismo, que se limita en el mejor de los casos al cultivo de las verdades de las ciencias particulares y de sus aplicaciones técnicas —cuando no se convierten en centros de agitación política y social, como acontece en no pocas universidades latino-americanas— sin una integración en una verdad y bien trascendentes, desde los cuales solamente pueden lograr su cabal ubicación y alcance y su significación para el bien específico del hombre, hayan perdido su carácter estrictamente universitario, pulverizadas en un conjunto de escuelas independientes, sin el vínculo intrínseco proveniente de la integración de sus respectivos sectores de verdad en la unidad de la verdad total y superior, y sólo artificial y extrínsecamente unidas por una administración común.

Este cultivo de los diferentes aspectos particulares de la verdad, sin sentido, privados de una verdad sapiential que los unifique, carece, por eso mismo, del carácter estrictamente cultural, porque, por la misma razón están privados de su sentido de perfeccionamiento humano, con que se constituye estrictamente la cultura.

Si los diferentes aspectos de la verdad, cultivados en Escuelas e Institutos carecen de un carácter universitario, cuando carecen de sentido privados de una verdad absoluta; y si sólo por ésta y el bien que desde ella se descubre, cobra sentido la cultura, como obra de enriquecimiento del espíritu humano; la misión esencial y fundamental de la Universidad es la organización de la cultura: la investigación o de-velación de la verdad absoluta —natural y sobrenatural— y sólo bajo ella e integrada en ella —cobrando todo su sentido exacto de verdad y de su significación en sí y en sus aplicaciones para el bien del hombre— la investigación de las verdades especializadas.

8. *Cultura y libertad en la Universidad Católica Argentina.* — De aquí que esta Universidad Católica Argentina “Santa María de los Buenos Aires”, que se propone contribuir decididamente al desarrollo científico y técnico del País por la investigación y la docencia de la verdad en todas sus formas y aplicaciones, paulatinamente en la medida de sus posibilidades de maestros y recursos, quiere dejar bien asentado desde un comienzo que no puede dejar de cultivar la verdad absoluta, mediante la Filosofía y la Teología, en todos

sus alumnos porque entiende que dejar de hacerlo sería renunciar a su misma esencia y a la esencia de la cultura y perder el sentido mismo de las verdades particulares de las ciencias especializadas y, en definitiva, perder el sentido humano en el cultivo de las ciencias, las artes y las técnicas, y, lo que es aún más grave, en los hombres que la cultivan.

Y como tal sentido supone un gran libertad de espíritu de toda presión exterior extraña a la verdad misma, a la vez que una entera y sincera sumisión a la verdad y a sus exigencias en su dimensión natural y sobrenatural, esta Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires" proclama, desde los albores de su existencia, que quiere decididamente en maestros y alumnos una investigación seria de la verdad en todos sus aspectos, pero integrados en la verdad de la sabiduría cristiana —unidad jerárquica de verdad natural y sobrenatural, de Filosofía y Teología— desde donde proyectar el orden y el bien, que emerge de la verdad como de su raíz, sobre todos los aspectos de la vida humana, comenzando por el de la propia vida universitaria; que se propone el desarrollo de una auténtica e integral cultura de la inteligencia realizada con el esfuerzo decidido y firme de la voluntad de sus maestros y alumnos, dirigida formalmente por las exigencias valorativas de sólo la verdad para contribuir con ella a la reorganización de la vida humana no sólo en referencia con la eternidad sino también con las urgencias de la vida temporal; en una palabra, que se propone el cultivo de una cultura realizada con una libertad sometida a la verdad en todo su ámbito y en todas sus exigencias, pero, eso sí, nada más que a la verdad.

9. — *Cultura, Universidad y libertad económica.* — La vida espiritual, como enseña Santo Tomás, no puede actualizarse sin un minimum de bienestar material. La cultura en todas sus manifestaciones y particularmente en la referente a la investigación y docencia de la verdad, es vida del espíritu. Para que ella pueda realizarse con la libertad que le es propia, con la única sumisión que ella tiene: a la verdad, es menester también un minimum de bienestar material, es decir, poseer los bienes económicos indispensables para que profesores y alumnos puedan dedicarse a su tarea con la tranquilidad espiritual que ella reclama.

La Universidad Católica Argentina ha logrado, sino en todos sus aspectos, al menos en los fundamentales, la libertad de investigación y de enseñanza, la liberación del monopolio estatal. Pero tal libertad fundamental no podría llevar a cabo la fecunda obra que está llamada a realizar en nuestro País, si como el alma en el hombre, no estuviese fundamentada en un cuerpo robusto, en una buena organización económica.

Es menester que todos los católicos y todos los hombres de buena voluntad del País, que han trabajado por alcanzar este bien espiritual de valor incalculable, cual es el de la libertad de enseñanza, cobren conciencia de la grave responsabilidad que pesa sobre todos y cada uno de ellos para alcanzar

la libertad económica de nuestra Universidad Católica Argentina a fin de que aquella libertad pueda ejercerse y alcanzar los frutos esperados.

Por otra parte nuestra Universidad no es exclusiva de ninguna clase, es eminentemente popular; y por eso sus aranceles están al alcance de todos y, en cualquier caso, con beca o sin ella, ningún alumno capaz, que no pudiera pagarlos, estará privado de acceso a nuestra Casa de estudios. Pero para poder actuar de esta manera, es menester que todo el pueblo católico se movilice y, tomando cabal conciencia de su responsabilidad en esta obra fundamental de la Iglesia y de la Patria, contribuya generosamente a mantenerla.

La Universidad Católica, sus profesores y alumnos, están privados por ley de los ingentes recursos de las Universidades oficiales, recursos provenientes del pueblo; aunque también nosotros, nuestros profesores y alumnos seamos parte de ese pueblo, generalmente de la clase media y modesta. Pero debemos superar esta situación injusta económica, en que la ley coloca a la Universidad privada, y concretamente a nuestra Universidad Católica frente a la Universidad estatal, con un esfuerzo generoso, que hará demostrar, contra el materialismo marxista, que no es la materia quien gobierna y determina el espíritu, sino el espíritu quien gobierna a la materia y crea sus propios recursos y su propia libertad económica.

OCTAVIO NICOLAS DERISI
Rector de la Universidad
Católica Argentina

LA FILOSOFIA ESCOLASTICA DE LA HISTORIA EN LA ACTUALIDAD

Hay en el pensamiento histórico del occidente un elemento decisivo que constituye un contrapeso importante para cualquier sobreacentuación de lo generalmente válido: el del espíritu cristiano. Puede decirse, incluso, que la raíz de nuestra auténtica conciencia histórica se nutre en el cristianismo. La teología y filosofía cristianas se han desenvuelto luego en la enfrentación y síntesis con pensamientos clásico-antiguos. No hay que extrañarse, por eso, que las actuales concepciones de la historia, impregnadas por la religión cristiana, estén situadas en el límite entre la primacía de lo generalmente válido y la de lo singular-histórico. Pues la primacía de lo general es típica propiedad espiritual de la antigüedad, mientras que lo singular y lo verdaderamente histórico recién con el cristianismo han penetrado decisivamente en la conciencia occidental. Partiendo de este esquema, podemos diferenciar, por lo menos provisoriamente, la filosofía de la historia católico-escolástica de la protestante. La primera se basa más fuertemente sobre la síntesis del cristianismo con las ideas antiguas. La segunda trata de destacar más bien lo originalmente cristiano contra la antigüedad.

Una filosofía de la historia, en sentido verdadero, existe propiamente tan sólo después de la aparición del cristianismo ⁽¹⁾. Esto no quiere decir que un filosofar sobre la historia sea posible, en principio, sólo en el dominio cristiano. Significa sólo la constatación histórica de que, en la historia espiritual del occidente, la conciencia de lo singular histórico, de lo único-irrepetible se ha desarrollado esencialmente recién con la religión cristiana. La antigüedad conocía estos elementos sólo como marginales y secundarios. En ese entonces las esencialidades eternas, las ideas, las leyes cósmicas estaban totalmente en primer plano. La historia podía aparecer en la conciencia sólo en forma de

(1) Pero no se debe olvidar que elementos decisivos para la conciencia histórica occidental estaban preparados ya en la religión judaica. Véase por ejemplo ROTHACKER, *Mensch und Geschichte (Hombre e historia)*, p. 135.

procesos cíclicos y repeticiones rítmicas (2). La facticidad histórica como tal no tenía importancia. Esto cambia radicalmente con el cristianismo. La idea del Dios personal, que da al universo, por el hecho de la creación, un comienzo histórico determinado, que se encarna concretamente en un hombre histórico determinado y que establece por sus promesas un fin histórico determinado para el mundo, esta idea tenía que revolucionar fundamentalmente la conciencia histórica antigua. Sólo ahora puede concebirse el elemento de la verdadera singularidad histórica, sólo ahora recibe la irrepetibilidad su sentido propio, sólo ahora puede comprenderse suficientemente una dirección irreversible en el desarrollo histórico y sólo ahora obtienen su verdadera significación el comienzo y el fin, el pasado y el futuro. Es cierto que se entendió aquí la historia, en primer lugar, esencialmente, como historia de salvación, pero después que se hubo abierto una brecha en el pensar circular antiguo, la nueva conciencia penetró pronto también todos los dominios mundanos.

La filosofía escolástica se ha esforzado durante siglos por fundir la herencia clásica con las ideas cristianas en una síntesis superior. Interesante para la tensión viva de estos dos elementos fundamentales dentro de la escolástica es el hecho de que ya en la Edad Media y ahora también hasta el presente existen dos direcciones correspondientes de la filosofía escolástica que se encuentran constantemente en fecunda enfrentación. La dirección tomista, que se basa sobre todo en el pensar aristotélico, acentúa siempre más fuertemente la idea del orden, de esencialidades generales y, por consiguiente, es escaso su interés por la historia. La dirección agustinista, por otro lado, procurando más bien comprender lo individual se encuentra más cerca de lo histórico. Pero esta tensión se puede mostrar también dentro de estas dos direcciones, pues ambas se nutren esencialmente tanto con elementos cristianos como antiguos.

La filosofía escolástica de la historia en el presente carece de uniformidad. No hay, característicamente, ningún manual escolástico, sistemático, sintético de esta disciplina. En cambio, hay una plenitud de tratados singulares sobre este círculo de problemas. De éstos queremos elegir ahora algunos aspectos como ejemplos, para obtener por lo menos una visión resumida sobre los más importantes problemas de la filosofía de la historia tal como se presentan desde este punto de vista.

Para el hecho de que todavía hoy en el pensar escolástico está viva la en-

(2) "Donde una filosofía pregunta ya desde un principio y en el planteo por la Arché como esencia permanente, debe ser de antemano el curso temporal de los sucesos en el mundo irrevelante filosóficamente. Esto vale, en primer lugar, para la metafísica antigua en general y vale, con más razón, para los sistemas, que, como la filosofía platónica y todas las teorías que le siguen, trasladan la pregunta por lo permanente, por el sustrato, detrás del cambio de los sucesos, al mundo moral o al mundo como ético teleológico". ROTHACKER, "Mensch und Geschichte" (*Hombre e historia*) pp. 132-3.

frentación con las ideas antiguas, pueden dar testimonio consideraciones de *Theodor Haecker* ⁽³⁾. El ve en el carácter de lo histórico precisamente el principio de diferenciación entre el pensar griego y cristiano. "La gran diferencia entre teología de revelación y filosofía es justamente lo histórico" ⁽⁴⁾. "La diferencia entre el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, por un lado, y el de los filósofos y sabios, por el otro, es, además de otras, también esencialmente histórica" ⁽⁵⁾. El dogma cristiano es en sí fundamentalmente histórico. Así se diferencia por principio de cualquier concepción metafísica. Esta se dirige a las verdades eternas, supratemporales, y no puede comprender nunca lo histórico como tal. Ahora bien, esta alternativa un poco simplificada entre lo metafísico-clásico y lo histórico-cristiano experimenta aquí una transformación muy característica que debe esperarse necesariamente de las presuposiciones teológicas del catolicismo. Aunque por los elementos cristianos del Dios personal, de la creación, salvación, etc., entra la verdadera historicidad recién en el foco visual, sin embargo no es posible teológicamente el entregar lo divino totalmente a lo histórico. Debe conservarse ciertamente también la eternidad, la invariabilidad y supratemporalidad de Dios. No queriendo ocuparnos de la problemática teológica de esta cuestión, destacaremos sólo los aspectos que son importantes filosóficamente para nuestro contexto. Comprobaremos así que una dialéctica interior atraviesa el concepto de Dios. No es posible filosóficamente, sin dialéctica y paradoja, pensar un Dios que interviene activamente en la historia, que se encarna a sí mismo como singular-histórico y que es, sin embargo, supratemporal y eterno. Esta tensión entre historicidad y eternidad en el concepto cristiano de Dios reaparece siempre en las discusiones teológico-filosóficas alrededor de la concepción del sentido de la historia y la encontraremos aún frecuentemente. Haecker, que acentúa primeramente de un modo tan fuerte la historicidad del dogma cristiano frente a las verdades atemporales de la metafísica griega, dice luego, no obstante, que la metafísica está sólo aparentemente más cerca a la eternidad que el dogma, pues éste es verdad eterna por resolución divina ⁽⁶⁾. Todavía se agrega un segundo aspecto que atenúa también la alternativa original de lo clásico-supratemporal y de lo cristiano-histórico. Pues Haecker defiende la tesis de que el sentido de la historia estriba en la realización de valores. "El último sentido de la historia está determinado por el más alto bien, el *summum bonum*, que es Dios mismo. Este sumo bien es el fin de toda creación, y, en forma especial, del hombre como *imago Dei*, imagen de Dios" ⁽⁷⁾. Aquí está presupuesto un orden

(3) Sus concepciones sobre la historia están sintetizadas en: *Der Christ und die Geschichte* (El cristiano y la historia), 1935. Importantes son todavía *Chrsistentum und Kultur* (Cristianismo y cultura), 1946 y *Was ist der Mensch?* (¿Qué es el hombre?), 1934.

(4) *Der Christ und die Geschichte* (El cristiano y la historia), 1935, p. 35.

(5) *Loc. cit.*, p. 17.

(6) *Loc. cit.*, p. 16.

(7) *Loc. cit.*, pp. 44-45.

general eterno de valores que está en contradicción al carácter histórico de las verdades cristianas arriba mostrado. Lo que ahora sale a luz es, en verdad, la oposición antiquísima entre el Dios de esencia y el Dios de voluntad que, otra vez, nos interesa sólo en sus aspectos filosóficos. Con 'Dios de esencia' se significa una concepción de la realidad divina que interpreta ésta decisivamente a partir de una esencia invariable eterna. Para el cristiano está naturalmente al lado de la esencia de Dios siempre su personalidad. Pero si se lleva el concepto del Dios de esencia hasta el extremo, entonces uno se encuentra al final con la esencia pura, con la idea objetiva, con Platón y Aristóteles, y esto quiere decir, con la exclusión de la auténtica personalidad e historicidad. Frente a esto, se ve al 'Dios de voluntad' totalmente desde la primacía de lo personal, activo, creador, voluntativo. En el extremo, un tal Dios no está ligado a ningún principio fijo, a ninguna verdad supratemporal, a ningún valor eterno; El es "todopoderoso" ⁽⁸⁾ y puede tomar sus decisiones de una manera totalmente arbitraria. Esto significa, en última instancia, también (y aquí hay que excluir todas las ideas de carácter revelador teológico) que entonces Dios es un ser puramente histórico; pues elementos válidos supratemporales ya no hay en su ser. Las consecuencias, para la concepción de la realidad histórica, son ostensibles. Si se supone a un Dios de esencia como conductor de la historia, entonces se moverá ésta en vías totalmente determinadas, formadas desde principios eternos. Pero si el señor de la historia es un Dios de voluntad, entonces depende su desarrollo de las decisiones de la persona divina en cada caso, pudiendo ser éstas entonces o providencias, que se extienden sobre largos períodos, o intervenciones directas que cambian continuamente. En la filosofía cristiana de la historia en el presente están muy mezclados estos diferentes aspectos. Pero es importante para la comprensión de las tendencias singulares, el aclarar una vez esquemáticamente los elementos fundamentales. Sin duda alguna, la concepción católica de la historia está impregnada más fuertemente por la tesis de un Dios de esencia, la protestante más bien por la de un Dios de voluntad. Con esto queremos naturalmente, sólo indicar ciertos matices.

Algunos ejemplos mostrarán en qué medida la teoría histórica escolástica, determinada por la filosofía esencialista, está también en tensión viva con el lado opuesto historicista-existencialista. Es vieja herencia aristotélica el admitir como ciencia en sentido estricto, sólo el conocimiento referido a lo general; la historia, que se ocupa de lo especial y singular, por consiguiente no puede ser ciencia. En esto se expresa una primacía clara de los principios esencialistas. Sólo la esencia general es científicamente relevante, lo singular concreto es sólo accidental y secundario. Es cierto que la mayoría de los pensadores escolásticos conservan en lo fundamental esta tesis, pero en el presente se mues-

(8) Aquí nos encontramos con una interpretación especial de la omnipotencia que identifica ésta con arbitrariedad absoluta.

tran también fuertes tendencias a hacer más justicia a lo histórico. Así dice por ejemplo Régis Jolivet ⁽⁹⁾: "Es evidente que la historia no es una ciencia en el sentido de la física y la química. Estas dan leyes generales; la historia relata hechos únicos, singulares. Sin embargo, puede considerarse la historia como ciencia, porque encierra en sí una seguridad que está obtenida por métodos suficientemente rigurosos y porque explica los hechos por relación causal" ⁽¹⁰⁾. Este reconocimiento de un cierto carácter científico de la historia significa ya mucho para el pensar escolástico; la primacía de lo generalmente válido ya no es exclusiva. Pero no sólo en la esfera gnoseológico-metodológica sino también desde el punto de vista filosófico-histórico en general se defiende en la actualidad, de parte de representantes escolásticos, teorías que complementan los aspectos esencialistas desde lo histórico-concreto. Quedémonos todavía un momento con Jolivet. Hay, según él, dos concepciones fundamentales sobre la filosofía de la historia que provienen de principios filosóficos generales ⁽¹¹⁾. Una de ellas parte del principio de que la esencia precede a la existencia; entonces la historia se hace un mero proceso según leyes dadas, un mero desarrollo de una generalidad siempre subsistente. Lo especial y concreto se convierte, frente a lo generalmente válido, en algo insignificante. Algo nuevo y original, creación y nacimiento reales, no puede haber aquí. La existencia histórica no es nada más que mero tránsito, un fenómeno perecedero. La segunda concepción filosófico-histórica, por lo contrario, está conducida por el principio de que la existencia precede a la esencia. Aquí lo singular y concreto, lo accidental y contingente constituyen el centro de la historia, la esencia general pasa a segundo plano y da lugar a la decisión viva, libre y a la actividad histórica existencial. De las presuposiciones aristotélicas de la filosofía escolástica de la historia, debería concluirse que ésta se inclina más hacia la primera de las dos concepciones mencionadas. Pero sus supuestos cristianos (que, dentro de la tradición escolástica, se encuentran especialmente acentuados en las corrientes agustinistas) tienden más bien en dirección a la segunda posición. Jolivet toma, por esto, un camino intermedio. Según su opinión ⁽¹²⁾ la primera concepción conduce, en el extremo, a un determinismo abstracto de lo general que suprime totalmente la verdadera historicidad y degrada la persona humana a un mero accidente. Pero la segunda concepción convierte la historia en una pluralidad inconexa de decisiones y actividades existenciales. Individualidad y persona singular son aislados y relativizados; la libertad

⁽⁹⁾ Tratados sistemáticos sobre filosofía de la historia no ha publicado Jolivet. Sin embargo podemos referirnos a algunas tesis de él contenidas en otros trabajos de carácter más general y en artículos.

⁽¹⁰⁾ *Curso de filosofía*, 1953, pp. 80-81.

⁽¹¹⁾ Véase JOLIVET, *Définition et sens de l'histoire*, en *L'homme et l'histoire*, Actes du VI Congrès des sociétés de Philosophie de Langue Française.

⁽¹²⁾ *Loc. cit.*, pp. 12-13.

degenera en arbitrariedad. Por eso, se trata de evitar ambos extremos. Es cierto que hay, según Jolivet, un orden fijo, universal de esencialidades y valores que tiene validez para la historia. Pero esta validez no es ninguna determinación necesaria sino, más bien, un campo de posibilidades dentro del cual puede desenvolverse la historicidad libre, concreta. Así estamos aquí, otra vez, en un punto de equilibrio entre la primacía de lo general y la de lo especial-singular en la filosofía de la historia.

Este punto de equilibrio encuentra una expresión clara también en los trabajos filosófico-históricos de *Jacques Maritain* ⁽¹³⁾. También él ve que las discusiones alrededor de la primacía de generalidad o singularidad, de necesidad o contingencia, de predeterminación o libertad etc. en la historia pueden reducirse en última instancia al problema de la relación entre esencia y existencia. Ahora bien, una concepción puramente esencialista no puede hacer justicia, según Maritain, a la realidad histórica ⁽¹⁴⁾. Si la historia no fuera nada más que un mero desarrollo de necesidades generales-lógicas, entonces bastaría en ella el "automatismo de las esencialidades" y la conducción divina sería totalmente superflua. Pero esto quita a la realidad histórica precisamente su sentido existencial concreto. Por otro lado, sería igualmente erróneo el querer interpretar la historia sólo desde el extremo existencialista; pues también la existencia, tomada por sí misma, es una mera abstracción; debe concebirse más bien como el lugar de la realización de las esencialidades. Ambos principios deben unirse necesariamente. "Hay una naturaleza humana invariable como tal, pero es una naturaleza en movimiento, la naturaleza de un ser real creado según la imagen de Dios... Y hay verdades invariables eternas como tales, pero ellas obligan directamente a la historia a crear continuamente nuevos aspectos para poder realizar bajo las formas más diferentes sus esencialidades en el tiempo y en las cosas del tiempo" ⁽¹⁵⁾.

No nos interesa aquí la pregunta sobre cuáles son en particular las propuestas síntesis entre la interpretación existencialista y esencialista de la historia; esto nos conduciría demasiado lejos. Sólo se trata de destacar, en diferentes ejemplos, las más importantes estructuras fundamentales de los planteos filosófico-históricos y de llevarlos a una conexión sistemática. La filosofía de la historia escolástica representa un fenómeno de transición en el que ciertas relaciones se hacen especialmente claras. Por eso queremos detenernos aquí todavía un poco. Un nuevo aspecto de la oposición fundamental entre la interpretación esencialista y existencialista de la historia nos muestran los trabajos de Franz Sawicki ⁽¹⁶⁾. Dicho autor acentúa el que, detrás de esta oposición

(13) Ante todo: *De Bergson a Tomás de Aquino*, 1945 y *Humanismo integral*, 1949.

(14) *Humanismo integral*, pp. 234-235.

(15) *Loc. cit.*, p. 235.

(16) Ante todo su *Geschichtsphilosophie* (*Filosofía de la historia*), 1923. También, *Persönlichkeit und Christentum* (*Personalidad y cristianismo*), 1906.

ontológico, se halla la oposición metafísico-teológica del panteísmo y teísmo. Esto nos conduce también, otra vez, al dualismo de lo clásico-griego y de lo cristiano. Para Sawicki las concepciones teísta y panteísta son las dos formas principales según las cuales puede interpretarse la historia desde lo metafísico. La teoría panteísta está obligada, por el hecho de que concibe la realidad divina como principio impersonal, a poner la historia bajo la ley de una necesidad estricta. "El panteísmo quita además a la personalidad humana el significado histórico de su autonomía. Como mera aparición de lo absoluto dejaría el yo individual de ser el punto central de su propia actividad libre para hacerse un mero instrumento de la omnipotencia divina; y únicamente la lógica de la idea divina determinaría el curso de la historia ⁽¹⁷⁾. La iniciativa que desarrolla el hombre singular en la historia se convierte, desde este punto de vista, en un problema insoluble. Sólo las relaciones generales de esencia tienen aquí verdadera eficiencia; no se puede hacer justicia a la existencia singular-concreta. Mientras que el panteísmo enseñó así una continuidad unitaria de estructuras de esencia entre Dios y mundo, y excluye de este modo cualquier actividad personal en ambos lados, el teísmo defiende la diferencia sustancial entre Dios y mundo; este factor discontinuo permite luego interpretar la realidad divina como centro personal y también introducir en el mundo creado por él elementos libres. Así la existencia cobra su derecho frente a la mera esencia, la historicidad se abre paso frente a la validez general y la necesidad. Sawicki, que se adhiere naturalmente a una concepción histórica impregnada por el teísmo, rechaza por consiguiente, por principio, para la historia, legalidades de esencia necesarias dadas de antemano que determinan estrictamente el desarrollo. Pero, y esto es típico para la posición escolástica, no arroja por la borda, a la vez, todo el reino de las esencialidades objetivas, es decir, no se entrega a un extremo historicista y existencialista. No quiere negar en absoluto que haya esencialidades que son completamente independientes de temporalidad e historicidad, que haya una naturaleza esencial invariable del hombre, que haya lo verdadero, lo bueno, lo bello que poseen una validez supratemporal universal. Pero esto no impide, según él, admitir, frente a ellos, una libre decisión existencial; no excluye que, dentro del marco general de aquellas estructuras, se desenvuelvan actividades individualconcretas. Se dirá, sin embargo, que aquella fuerte acentuación de la esencia general puede degradar otra vez lo especial y concreto, lo singular e histórico a algo secundario y finalmente a una mera ilusión. Pues si la esencia del hombre y del mundo son supratemporalmente válidas, entonces su realización temporal, que siempre empieza de nuevo y desaparece otra vez, se convierte en algo relativamente insignificante e indiferente. Incluso se objetará, de parte de la

(17) *"Filosofía de la Historia"*, p. 195.

correspondiente posición contraria, que aquí reinan todavía ciertas tendencias panteístas. Pues si se acentúa fuertemente en el mundo histórico la validez de esencialidades generales, y si se ve éstas en una relación estrecha con la esencia divina, (lo que es el caso, unívocamente, en la filosofía escolástica de la historia y especialmente en la de Sawicki), entonces se está en peligro de perder de vista la libre persona divina, el acto de creación divino y los elementos históricos de la creación. Pero Sawicki se enfrenta con este peligro, por otro lado, con una idea que proviene de la escatología cristiana. Extirpemos aquí sólo el núcleo filosófico-históricamente relevante, de su envoltura teológica. Aquella idea escatológica dice que en la historia no se trata sólo de realizar aproximadamente la esencia divina en formas siempre nuevas, temporal-imperfectas, perecederas, sino que también se trata de conservar estas relaciones históricas como tales y de reconocer que ellas son de una importancia constitutiva para el futuro reino divino. "En este sentido el reino de los cielos está constituido por la historia. Y la contribución de la historia no debe limitarse al hecho de que cada hombre madura en ella para la eternidad. Debe suponerse que la humanidad en la vida eterna, como en esta tierra, no será una mera suma de átomos, sino más bien una comunidad organizada. Esta consideración es suficiente para conducir a la convicción de que el fin de la historia... tiene una importancia decisiva para la vida eterna y de que la comunidad del reino de los cielos se constituye definitivamente sólo sobre el fundamento del desarrollo histórico total de la sociedad humana sobre la tierra" (18). Esta tesis es de gran importancia para la filosofía de la historia, pues ella coloca automáticamente el punto de gravedad, otra vez, sobre la historicidad concreta. En tanto que antes parecía como si los sucesos singular-históricos deberían pasar a segundo plano frente a las esencialidades, cobran ahora la singularidad y la historicidad concreta un valor excelente por la posibilidad de su conservación para la eternidad. Aquí se nos enfrenta, con revestimiento teológico, un principio filosófico-histórico importante. Formas afines son en el campo puramente histórico, la tradición y en el de la historia individual, la memoria. La conservación de algo concretamente sucedido es un elemento fundamental de lo histórico; su introducción es un contrapeso decisivo contra cualquier sobreestimación esencialista de lo generalmente válido.

Después de haber indicado algunos problemas de la actual filosofía escolástica de la historia planteamos desde la ontología, queremos con *Umberto Padovani* (19) volver otra vez sobre cuestiones más gnoseológico-metodológicas. A él le ocupa ante todo la problemática de la cientificidad del conocimiento histórico. Por encontrarse totalmente sobre el fundamento aristotélico-tomís-

(18) *Loc. cit.*, p. 238.

(19) El trabajo más importante para nuestro contexto es: *Filosofia e teologia della storia*, 1953.

tico, debe negar el carácter de ciencia a la historia. "La historia es conocimiento y también saber, si está fundada críticamente. Pero no es ciencia, es decir, conocimiento de lo necesario y universal. No es ni filosofía, ni ciencia natural, porque es conocimiento de lo contingente y particular" (20). Es vieja herencia clásica lo que se presenta aquí. Al lado de las formas generales que pueden concebirse científicamente, hay en la realidad todavía un elemento especial y contingente que tiene su raíz en la materia vista aristotélicamente y en la libertad humana. Y este elemento, que constituye el fundamento para cualquier historicidad, debe experimentar naturalmente, desde este punto de vista clásico, una valoración negativa. Pero, en seguida aparece, también en Padovani, un contramovimiento dialéctico que parte de presuposiciones cristianas. Aunque para él no hay ninguna ciencia ni filosofía de la historia, sin embargo hay una teología de la historia y aquí se pone decisivamente en el centro el factor histórico. Pues los problemas más profundos de la historia no pueden solucionarse por el pensar racional, clásico, con sus mundos generales de ideas y esencias, sino únicamente desde la revelación que nos enseña al Dios creador personal. Pero esta vuelta a la teología puede entenderse, otra vez, en un sentido doble. Por un lado, es posible conservar, en el fondo, el espíritu clásico y decir: Historia es algo acientífico y, a lo sumo, desde lo teológico puede tener un sentido la ocupación con ella. O, por otro lado, si se piensa decisivamente en forma cristiana, se otorga a la historia un acento positivo e incluso fundamental, al elevarla a la esfera teológica. Vista así, la historia es algo tan importante que sólo puede interpretársela suficientemente desde la totalidad, y esto significa para el cristiano, desde lo teológico. Padovani representa la segunda tesis. Puesto que origen y fin de la humanidad se hallan en el dominio supratemporal, puede lograrse una visión total de la historia sólo desde allí. Como contenido de la teología de la historia queda, absolutamente, lo singular y concreto; el desarrollo histórico no está elevado pues al rango de lo general, por el punto de vista teológico. Conexión y sentido de la historia descansan en los actos asimismo concretos y singulares de la Providencia Divina.

En qué medida, empero, la filosofía católica de la historia, en el fondo, tiende siempre de nuevo a poner en primer plano la esencia general frente a lo histórico-singular, se mostrará en un último ejemplo. Se trata de *Ludovico Macnab* (21), quien, en su trabajo sobre el *Concepto escolástico de la historia*, se ha enfrentado especialmente con el problema del carácter científico de esta disciplina. En primer lugar se adhiere a la tradición escolástica general. No se puede hablar respecto a la historia de ciencia en sentido estricto, pues la cien-

(20) *Loc. cit.*, p. 16.

(21) Su único trabajo conocido por nosotros sobre filosofía de la historia es el aquí comentado, *El concepto escolástico de la historia*, 1940.

cia se ocupa sólo con lo universal y necesario, mientras que lo histórico es en principio especial, concreto y accidental. Ni siquiera en un sentido más amplio, puede designarse la historia como científica, pues el hecho de la libertad humana, excluye cualquier legalidad y previsión posible. Es cierto que la historia no narra tan sólo, no se esfuerza meramente por la descripción de hechos singulares, sino que trata de relacionarlos mutuamente por el principio de causa y efecto. Sólo con esto se convierte la crónica en historia en sentido verdadero. Pero si bien por el principio causal se introduce en la historia una consideración general, que sobrepasa el mero caso singular, sin embargo la historia, a diferencia de las ciencias auténticas, no puede elevarse realmente desde el dominio individual a lo general; siempre queda un resto de indeterminación, de casualidad, de libertad. Así lo máximo que se puede atribuir a la investigación histórica es una tendencia, una aspiración, un ensayo de científicidad; ciencia en sentido estricto no puede ser nunca. Y ahora viene el salto en Macnab, que esta vez no se hace hacia la teología sino hacia la metafísica, pero el que por eso no deja de ser un salto. Así como en Padovani la teología debe unificar los hechos singulares históricos (dada su incomprensibilidad desde lo científico, desde lo general) así ahora, según Macnab, lo hará la consideración metafísica de las causas primeras (o últimas) ⁽²²⁾. Pero la diferencia decisiva estriba en que, en Padovani, los factores unificantes mismos son (en un sentido filosófico lato) históricos; se trata en él, de decisiones providenciales irrepetibles, singulares de un Dios personal, mientras que Macnab aquí quiere introducir principios generales, filosóficamente captables, que deben explicar el desarrollo histórico metafísicamente. El mismo dice: "En este punto chocamos con una paradoja. La historia, que en el dominio de las causas segundas trata de convertirse en ciencia sin alcanzarlo jamás por la intervención de la libertad humana, puede en la esfera de las causas últimas hacerse filosofía de la historia (la que tiene en el pensar escolástico también un carácter estrictamente científico) y puede mostrar las últimas causas del desarrollo humano y aun de la libertad misma" ⁽²³⁾. Sólo si se considera la historia, en esta manera, metafísicamente, sólo si se la ve desde sus últimas causas, obtiene un significado, un sentido, por lo menos en su conexión total. Pero ¿cuáles son las causas últimas que determinan la historia? La respuesta por lo pronto no parece diferenciarse de la de Padovani. Es la actividad sustentadora y creadora del Dios personal que lleva, en última instancia, la realidad histórica. Pero las acciones libres de la persona divina pueden ser accesibles para el hombre sólo por una revelación; por eso habla Padovani aquí de una teología de la historia. Macnab, por el contrario, no quiere contentarse con ello. El quiere comprender las últimas

(22) Es decir, la consideración de las causas supremas que surgen de Dios o del fundamento absoluto, que se pueden llamar, según el punto de vista, causas primeras o últimas,

(23) *Loc. cit.*, p. 69.

causas metafísica y filosóficamente. Pero entonces tiene que cambiar decisivamente también su sentido: tiene que transformar los actos irrepetibles, singulares de un Dios personal libre en dirección hacia estructuras de esencia. Así dice, pues, que Dios con su inteligencia infinita tenía que darse necesariamente un fin digno de sí al llamar las creaturas de la nada al ser. "El único fin que es compatible con la grandeza infinita de Dios y digno de ella es la creación de seres que participen de su bondad, o de su ser divino... Una tal perfección de la totalidad divina que reflejan las creaturas con su ser, representa la glorificación objetiva de lo divino, el verdadero fin del Dios creador (24). La esencia de las creaturas (inclusive su libertad) y, con esto, la de la realidad histórica, es sólo la expresión de este último fin divino. Y este fin, por su lado, es la consecuencia necesaria de la esencia divina eterna, invariable. "Por haber determinado, de esta manera, la causa final suprema (y con esto las demás causas) de la libertad, hemos mostrado, al mismo tiempo, la causa final última que determina e ilumina totalmente la historia" (25). Y ya que estas últimas causas son de naturaleza general y pueden ser captadas así por el intelecto, es absolutamente posible una metafísica estrictamente científica, una filosofía de la historia. Lo que en el plano de las causas segundas representaba un obstáculo para el carácter científico de la historia, a saber: individualidad y libertad, se inserta en el dominio de las causas primeras en la generalidad de la estructura esencial divina.

Este punto es tan importante que queremos tratarlo una vez más sistemáticamente. Es la tensión entre el Dios de esencia y el Dios de voluntad que constituye aquí el fundamento. Si se lleva la tesis de Macnab hasta el extremo (lo que, empero, él no puede hacer, ante todo por consideraciones teológicas) entonces uno se encuentra con un concepto de Dios que está determinado totalmente desde la esencia general. Es ostensible que en este caso no se puede hablar ya, en sentido estricto, de personalidad, libertad, fuerza creadora, de Dios, y que el panteísmo es la última consecuencia necesaria (26). Para nuestro problema filosófico-histórico significa esto que no puede haber ninguna historia en sentido propio; todo está ya predeterminado desde la eternidad y, además, lo concreto y singular carece de importancia frente al predominio absoluto de la esencia general (27). Macnab como cristiano no puede menos que

(24) *Loc. cit.*, pp. 72-73.

(25) *Loc. cit.*, p. 75.

(26) Creemos que Macnab evita bien el panteísmo. En rigor, según Macnab, la necesidad que Dios tiene es para el Fin: su gloria; pero no para su acto creador. Dios es libre para crear o no, para crear ésto o aquéllo; pero si crea libremente, no puede proponerse otro fin que su gloria. (*Nota de la Dirección*).

(27) Véase ROTHACKER, *Mensch und Gheschichte (Hombre e historia)* p. 136. "Tan pronto como aparece una revelación en el pasado, con pretensiones tan absolutas que el proceso histórico palidece al lado de ella, desaparece gradualmente el interés filosófico-histórico. La historia ya no ofrece nada nuevo, es decir, nada nuevo relevante. Tan pronto se absolutiza la interpretación de Cristo en el sentido del logos antiguo, domina otra vez algo eterno, es decir atemporal".

captar a Dios como libre persona creadora. Sin embargo, es (hablando filosóficamente) una creación un poco relativa, si Dios en cada acto creador está ligado por una necesidad que un metafísico en la tierra le puede echar en cara como ineludible, aunque esta necesidad tenga su origen en su propia esencia, en su propia bondad. También Padovani, como católico está convencido de una esencia invariable eterna en Dios, pero no cree que desde allí pueda construirse una metafísica de la historia. Naturalmente Dios no hará nada que contradiga a su esencia; pero sus decisiones singularconcretas nos son accesibles sólo por la revelación. Por eso necesitamos, según él, una teología de la historia. Si se sigue consecuentemente este camino iniciado por Padovani, entonces se dará cada vez más primacía a la persona divina, a la voluntad divina ante la esencia general. Esta pierde más y más influencia sobre las decisiones concreto-singulares de Dios y desaparece por fin totalmente: Dios es voluntad por autonomasia, es omnipotencia, no está ligado ya por ningún principio supratemporal válido, general, es libre hasta la arbitrariedad completa. Si se va realmente en esta dirección hasta el fin (otra vez deben ponerse entre paréntesis los escrúpulos cristiano-teológicos), si se disuelve realmente en Dios toda validez supratemporal, entonces la conclusión inevitable es que este Dios se hace así un ser puramente histórico. Todos sus hechos son singulares e irrepetibles, un mundo conducido por él tiene un desarrollo histórico en sentido verdadero.

Queremos resumir lo aquí dicho por medio de una aclaración de los significados diferentes del concepto de providencia. Providencia en sentido del Dios de esencia es, en el extremo, completamente ahistórica; ella significa sólo la determinación necesaria del desarrollo histórico por las estructuras esenciales fundamentadas en lo divino. Lo propiamente personal-histórico de la providencia, por el contrario, aparece tan sólo si hay un acto de providencia singular. Dios fija en un acto concreto bien determinado el destino de la humanidad. Al mismo tiempo se puede ligar este acto, según su contenido, a estructuras esenciales dadas, pero como acto de providencia singular en sí, debe diferenciarse de ellas. Y ahora empieza también aquí la atenuación paulatina de la influencia de las esencialidades generales sobre la providencia divina hasta que ésta es entregada, al fin, en su contenido, completamente a la arbitrariedad divina. Y para seguir ahora el camino hasta la historicidad y finalmente al historicismo debe diferenciarse entre una providencia que determina en un sólo acto toda la historia futura y otra que consiste en decisiones siempre nuevas, interponiéndose cada vez de nuevo en el desarrollo de la historia y que se descompone así en una pluralidad discontinua de actos. Esta es la dirección que conduce al protestantismo y luego, en su secularización, al historicismo y existencialismo.

La filosofía católica de la historia del presente se muestra pues, en todos sus aspectos, como un fenómeno de trámite o de relación entre la primacía de

lo generalmente válido y de lo histórico-singular. La tensión entre lo clásico-antiguo y lo cristiano (panteísmo y teísmo) entre el Dios de esencia y el Dios de voluntad (esencialismo y existencialismo, providencia como estructura esencial y como plano singular de salvación) entre metafísica científica y teología de revelación se deja notar en todos lados. En todos estos pares de conceptos resuena decididamente la oposición entre lo supratemporal-general y lo histórico-especial.

WALTER BRÜNING

(Traducción del alemán por Katrin Goecke)

FILOSOFIA DE LA MALEDICENCIA Y LA MURMURACION

LO "QUE MUERDE SIN RUIDO"

Cuando a Zaratustra, dormido, le mordió una víbora en el cuello, él no quiso dejarla que se marchase simplemente porque quería darle las gracias. Zaratustra rió y le dijo: "¡Recobra tu veneno! No eres bastante rica para regalármelo. Entonces la víbora volvió a abrazarle el cuello y le lamió la herida". Y bueno, no queda más camino que el que cree Zaratustra: "si os hacen una gran injusticia, haced vosotros al punto cinco pequeñas" porque una injusticia repartida ya es media justicia. El cuento es inmoral. Por eso mismo le place a Zaratustra en cuanto desligamiento de la justicia y del amor de los débiles. Por eso, la víbora bilingüe le lamió la sangre de su cuello herido. Pero este desligamiento le dejó solo. Soledad no únicamente social sino metafísica y aún teológica. Soledad plena, absoluta, abismal. Que era, por otra parte, querida por él. Suprema locura negativa, trastorno demencial de los trascendentes.

Fijemos los ojos en la justicia. Y principalmente en los vicios contrarios que constituyen un aspecto importante de este desligarse de la justicia. La actitud fundamental de Nietzsche me es útil para interrogarme por el secreto motivo de la maledicencia y la murmuración como vicios contrarios a la justicia. Zaratustra, al maledicente y al murmurador le hubiese dado las gracias y devuelto su veneno; pero él puede hacerlo porque previamente ha negado (dogmáticamente) la justicia y la ha sustituido por el irracional desborde de los impulsos reduciendo la moral a la pura eclosión de los instintos. Inconsciente peregrino de lo Absoluto, porque ha puesto lo absoluto en la inmanencia del hombre y de lo humano, niega la justicia radicalmente. En verdad, no creo haberme topado con una actitud más dogmática que esta aunque pocas (diría que ninguna) es más valientemente consecuente con la crisis fundametal del espíritu moderno. El maledicente y el murmurador no tiene cabida en su universo porque se ha esfumado la distinción de lo justo y de lo injusto. Este aspecto de un problema mucho mayor, que es la negación del hombre al cabo de un proceso de autoabsolutización, es simultánea-

mente el problema de la progresiva apostasía del hombre cristiano. Ciertamente es que la maledicencia y la murmuración son tan viejos como el hombre, pero en el mundo actual (que es el mismo mundo cristiano progresivamente despojado de su carácter sacro) parece advertirse un aspecto diverso (no esencialmente diverso) de ambas; porque cuando Santo Tomás de Aquino (a quien he tomado como guía en este tema por varias razones) analiza la naturaleza de la murmuración y la maledicencia, lo hace pensándolas como vicios opuestos a la justicia; ahora, cuando pienso en la murmuración y la maledicencia lo hago teniendo en cuenta no a la justicia como tal, sino a su destrucción, a su disolución, simultánea con la disolución de todo valor por la "muerte de Dios". Y queda aún un aspecto más oscuro propio de estos vicios y que está constituido por también oscuros, secretos, incaptables fondos no racionales en los que tienen su origen.

LA MALEDICENCIA

Santo Tomás llama a la maledicencia *detractio* y a la murmuración *susurratio*. La primera es la de-nigración de la fama de otro por medio de ocultas palabras; piénsese en el sentido de este término en cuanto "denigratio" indica la acción de ennegrecer, poner algo negro, pues "denigro" indica, precisamente, poner negro, es decir, oscurecer la fama de otro. Pero "detractio", tal como utiliza este término Santo Tomás, es también quitar, despojar o arrebatar. Esta acción de de-nigración, contrariamente al mero ultraje u ofensa que se hace manifiestamente, se efectúa ocultamente ⁽¹⁾ porque no se trata, en la maledicencia, de proferir manifiestamente palabras que denigran (y que constituyen otra falta contra la justicia) y atentan contra el honor, sino ocultas palabras que tienden a destruir la fama, es decir, palabras no-manifiestas pero que se especifican por la intención del fin: crear mala opinión en el que oye respecto de aquel de quien se habla. Luego, la maledicencia se distingue del ultraje por que, por un lado, el ultraje es manifiesto y atenta contra el honor; por el otro, la maledicencia es oculta y atenta contra la fama.

Pero el análisis puede afinarse más: Si se tiene en cuenta que entre las cosas temporales, dice Santo Tomás, la fama es lo más precioso y por cuya falta el hombre no puede alcanzar muchos bienes ⁽²⁾, absolutamente considerada, la maledicencia es siempre grave atentado contra la justicia y, en cierto modo, es muy cercana al homicidio porque engendra el odio al prójimo; y, desde otro punto de vista, es más grave que el hurto porque éste atenta contra los bienes materiales mientras que la maledicencia contra ciertos bienes espirituales ⁽³⁾.

(1) S. Th., IIa IIae, q. 73, a. 1.

(2) S. Th., IIa IIae, q. 73, a. 2.

(3) S. Th., IIa IIae, q. 73, a. 3, idem, ad. 2 y ad. 3.

Santo Tomás, que además de teólogo y filósofo parece que era grande psicólogo pues demuestra profundo conocimiento de la naturaleza del hombre, señala que la maledicencia es hija de la *envidia* y da la impresión que podría aún seguir la enumeración. Señalamiento de aquel fondo tenebroso e incaptable, pringoso y oscuro, donde se originan la maledicencia y la murmuración.

LA MURMURACION

Pero lo que me interesa destacar principalmente, es la murmuración pues su naturaleza tiene caracteres tan actuales (tan argentinos diría) que es uno de los signos principales del enfriamiento progresivo del *amor Dei* de los cristianos que en nuestro siglo (y particularmente aquí, entre nosotros, a mi vuelta, a mi lado) ha engendrado un monstruoso catolicismo no-cristiano. Murmurar, en español, indica hacer un ruido sordo, como hablar entre dientes y en voz baja y se emparenta con "murmuratio" que significa algo semejante. Pero Santo Tomás emplea el término más exacto quizá que es *susurratio* que indica el coloquio en voz baja, pero simultáneamente, insinuación oculta. La murmuración es como la víbora que mordió a Zaratustra: silenciosa e insinuante pero no es lo mismo que la maledicencia pues si bien convienen en la materia y aún en la forma, difieren por el fin; pues mientras el malediciente intenta oscurecer o destruir la fama del prójimo, el murmurador intenta *separar la amistad* (4). De ahí que el murmurador tenga dos lenguas, sea bilingüe, pues a uno habla una lengua y a otro otra diversa. De ahí que la vieja y popular expresión "lengua de víbora" (dividida en dos) sea exacta correspondencia de la actitud fundamental del murmurador. No es necesario proferir palabras claras, quizá sea más eficiente proferir palabras insinuantes, dejando en el aire los imponderables que actúan más eficazmente y de modo insensible se introducen en el ámbito del otro.

La palabra que por naturaleza debe expresar la verdad, se corrompe, se destruye como palabra verdadera; no comunica más sino que aísla. El otro se vuelve absolutamente otro, no hay más *tú*, sólo clausura, desolación, trizteza, osquedad, resentimiento.

LA CERCA DE ESPINAS

Clausura y tristeza, osquedad y, sobre todo, resentimiento por aquello insuperable que se quisiera destruir en un tercero. El murmurador no llega más allá del rompimiento de una amistad entre dos o más; pero no logra la

(4) S Th., IIa IIae, q. 74, a. 1; idem, ad. 3 y ad. 2.

totalidad de su fin nunca plenamente alcanzable pues como generalmente la murmuración se origina en el "odium alteri", en un odio ineficaz que no puede destruir a lo que odia, este deseo ineficaz permanece en forma de una insatisfacción e inquietud jamás satisfechas. Tristísima condición del maledicente y del murmurador jamás en paz consigo, soledad rodeada de soledad, silencio sin comunicación, negativo y oscuro, cobardía esencial e impotencia metafísica y humana. De ahí que el murmurador esté tan solo y deje en idéntica soledad a quien le oye, de ahí que corte la comunicación esencial; el *tú* no es más un *tú*; desde el momento en el cual se oye al murmurador (se le presta oídos) se produce la "ruptura" de toda comunicación; el oírle es aislante y desolador; el individuo se queda solamente con lo suyo que es como nada. Peligro siempre presente al hombre: peligro de un oír que es simultáneamente incapacidad definitiva de "escuchar"; el que oye al maledicente o al murmurador "oye" su hablar (que es un pseudo hablar), "oye" sus "palabras" desnaturalizadas porque no son palabras verdaderas, pero ya no puede "escuchar", pues solamente se *escuchan* las palabras preñadas de verdad. El autor del Eclesiástico dice: "Haz de espinas una cerca a tus orejas, no des oído a la mala lengua, y pon puerta y candado a tu boca" (28, 28).

Pero cuando digo "palabras" no siempre, evidentemente, se indica a los términos; hay palabras que no se "dicen". Pues entonces es claro que la murmuración se hace por las ocultas palabras, como dice Santo Tomás, pero esto mismo indica que se puede murmurar con el silencio negativo. En efecto, palabras, gestos y silencio. Quizá, sobre todo, el silencio. Observad a éste a quien le hablo cariñosamente de un tercero y guarda *silencio*. Silencio rodeado de silencio. No se trata ahora del silencio, como quiere Sciacca, que precede a la palabra pues toda palabra nace del silencio; para Agustín, el Hijo nace del Silencio del Padre. No se trata pues de este silencio pleno donde se origina la común-unió de los *tú* que se expresa en las palabras preñadas de silencio interior. Aquí, en el caso del murmurador o del que le oye, se trata de un silencio opaco (si se me permite la expresión), de un silencio sordo que no tiene palabras, silencio que detesta e impide la comunicación. Pero este silencio murmurante, paradójico silencio maledicente, como jamás logra su plenitud de negatividad, como no logra destruir a un tercero transformado en un hostil y absolutamente "otro", solamente consigue *aislar* al murmurante y al que oye porque no ha puesto a sus orejas un cerco de espinas. Ínsula cercada de nada sin puentes con el *tú*. Aislamiento que, por serlo, es tristeza y osquedad. Muerte de la alegría que adviene en la comunicación (situada en las antípodas de la murmuración); muerte del gozo de la vida, ausencia de la *saí* de la vida. El aislado (murmurante u oyente) no sabe reír.

Cierto es que "el golpe del azote deja un cardenal" pero el golpe de la lengua desmenuza los huesos" (Eclesiástico, 28, 21); pero el herido, el incomunicado, no es *principalmente* aquel a quien se ha de-nigrado o de quien se

murmura; son el murmurante y el oyente los que sienten desmenuzados sus huesos en el silencio opaco de la in-comunicación. Por eso, en el mundo actual que es el mundo cristiano secularizado, donde ha muerto la noción de justicia en la misma inmanencia de lo humano absolutizado, son los cristianos como arrastrados por los vicios contrarios a la justicia y, en el fondo, contrarios al amor Dei. Así el cristianismo muere porque *no hay cristiano aislado, in-comunicado*, que *no se da* en el amor al prójimo, al *tú*, con quien se religa desde su raíz. Católicos no-cristianos, vana ilusión de amor a Cristo porque es ilusorio y blasfemo un "amor" a Cristo que *no-es* amor al *tú*. No hay cristiano in-comunicado con el prójimo, aislado y aislante por la murmuración o por el terco recelo del prójimo, este prójimo de quien dice palabras ocultas o las oye, ante quien guarda el hostil silencio de su clausura.

MI PROJIMO ES EL INFIERNO

Murmurante y oyente que no conoce el dar-se y se aísla a veces porque *el tú* no piensa, cree, ni siente como él; y, como dice Santo Tomás, el que murmura intenta romper la amistad con el *tú*, clausurar-lo al que le escucha. Pero generalmente no ha habido nunca "ruptura" porque es condición previa la verdadera amistad para que la murmuración cumpla su fin; y esto no es cosa fácil y corriente. Es digno de notarse que aquel que resuelve la amistad en un *dar* que no es un *dar-se*, no es amigo; el amor es don, pero es don *de sí*; no es un simple dar. Aún quien da o haya dado mucho sin dar-se, no ha sido ni es amigo porque no se-da. En este caso, la murmuración no produce la "ruptura" de nada porque no existe nada, es cierto; pero aísla más, cercena toda relación con el prójimo, como no sean las relaciones negativas de detestación e intransigencia absolutas.

Pero sigamos el análisis. Tanto el murmurante como el oyente no tienen paz. Contradictoriamente a lo que cree el vulgo, el que está desoladoramente solo, aislado y aislante, no está en paz ni tiene sosiego porque al romper toda relación esencial con el *tú* (al que se mira ya como un incondicional, ya como un contrario) de una murmuración saltará a la otra y de ésta a la otra y de ésta a la otra aún en contradicción con las anteriores y así indefinidamente, constantemente agitado, sacudido, entristecido, desolado. Por eso, el autor del Eclesiástico, que no solamente era inspirado sino un profundo conocedor del hombre, dice: "El que la escucha (a la lengua del tercero) no tendrá sosiego, ni tampoco encontrará un amigo con quien consolarse" (28, 20). Así pues "el de dos lenguas" o el "bilingüis" como le llama Santo Tomás, o el oyente (que al cabo es su víctima), están "frente" al prójimo el que se comporta como "mirada" hostil que se introduce en mi campo (intocable), es mi "rival", mi "competidor" que quiere instrumentalizarme, nadificarme, robarme, o con len-

guaje sartriano, que quiere reducirme a ser su para-si. Rapiña del otro sobre mi alma, mirada que me reduce a soledad, a desasosiego esencial. Por eso, tanto para el murmurante como para el oyente, el prójimo es el Infierno. Y el infierno, para el cristiano precisamente, es lo contradictorio de la relación con el *tú* tanto humano como divino. Para el cristiano asumido por el *amor proximi* (que es *amor Dei*), la plenitud de su vida (no lograble en la inmanencia del mundo) es la ciudad celeste hecha de relaciones esenciales. Para el aislado y aislante (murmurante y oyente) ya el infierno está aquí. Lo lleva consigo. El Infierno, para él, son los demás.

ALBERTO CATURELLI
De la Universidad de Córdoba.

NOTAS Y COMENTARIOS

EL SER Y EL ESPIRITU (a)

Por su método y orientación esta obra del P. Marc se ubica en la corriente filosófica del P. Marcehal, bien que con la impronta original de su vigoroso espíritu.

Todos los esfuerzos de M. convergen a un acto central de la vida de la inteligencia: *el juicio*; a analizarlo con un *método fenomenológico*, en un sentido amplio, sin "epojés" o "reducciones" arbitrarias y deformantes de su objeto, para penetrar y desentrañar, en un segundo momento, mediante un *desarrollo dialéctico*, las exigencias ontológicas de ese acto, tanto por parte del *sujeto* —*Psicología*— como por parte del *objeto* —*Metafísica*—. Vale decir, la meditación filosófica de M. parte de una experiencia común no científica —la que cualquier hombre puede experimentar— de un acto de inteligencia, convenientemente elegido, en que de alguna manera está presente todo el hombre y todo el espíritu, aún el Absoluto, y a la vez todo el ser, aún el Ser Divino. Frente a ese hecho, el método comporta dos momentos: 1) de *análisis fenomenológico*, de *observación empírica* —tomando esta palabra en un sentido amplio, que comprende también los hechos de la vida espiritual— de todo lo que él encierra, y 2) otro de penetración o *de-velación ontológica*, mediante un *desarrollo dialéctico* —vale decir, mediante la *actividad estrictamente intelectual*— que tiende a desentrañar todo lo que él implica y supone.

En *Psychologie réflexive*, partiendo del análisis del *sujeto*, *presente* en el acto del juicio, M. estructura una *Antropología filosófica*; y, luego, en *Dialectique de l’Affirmation*, partiendo del análisis del *objeto*, *presente* también en el juicio, elabora una *Metafísica*; así como, partiendo del análisis del acto de obrar libre, desarrolló, más tarde, la *Morai*, con la cual dio término a su Tratado Filosófico.

Siempre fiel a su método *reflexivo-dialéctico* —es decir, de *experiencia*, en un sentido amplio, e *inteligencia*— en esta nueva obra M. vuelve a centrar su meditación en el análisis del juicio, a fin de desentrañar todas las ricas implicancias, que tanto de parte del *sujeto* como del *objeto* encierra, para encontrar así simultáneamente dados, el *ser* y el *espíritu* y determinar sus mutuas relaciones.

(a) L'ETRE ET L'ESPRIT, por André Marc, S. I., 197 págs., Desclée de Brouwer, París-Louvain, 1958.

El método adoptado tiene mucho de Hamelin y de la escuela idealista francesa; y consiste en la observación inmediata de un hecho de conciencia, del *juicio*, en este caso —*reflexión*— tal cual es, sin las mutilaciones arbitrarias de la trascendencia del *ser*, implicada en la inmanencia del *espíritu* —la presencia del *espíritu* es presencia del *ser*, afirma una y otra vez M.— que hace el idealismo; y en el desenvolvimiento dialéctico del mismo para desentrañar toda la *Ontología*, que estructura y fundamenta tal hecho —*dialéctica*—.

“El ser, dice M., es aquello por lo cual cada ser es él entre otros según su naturaleza o esencia; es aquello por lo cual cada uno hace acto de presencia”; o de otro modo: “todo aquello que es individuo o en un individuo según que su naturaleza lo demanda”. “La idea del ser no es la de algún ser en particular, sino aquella de todos los seres según las relaciones que los une entre sí según sus naturalezas. Así mismo la idea de espíritu no es la de algún espíritu en particular, sino la de todos los espíritus según las relaciones que los unen entre sí según su naturaleza”. (Págs. 116, 131).

Pero el *ser* no puede darse sin el *espíritu*; así como el *espíritu* sin el *ser*. “En efecto, afirmando el objeto en el *ser*, el cognoscente no lo puede colocar, sin colocarse a sí mismo como afirmante. Afirmando la verdad, la realidad de alguna cosa, él afirma también necesariamente a sí mismo, en tanto él toma partido para ellas. Este poder de autoafirmación, de autoposición lo caracteriza bien fundamentalmente, puesto que constituyendo el objeto conocido en acto de ser conocido, él se constituye, se reconoce a sí mismo en acto de ser cognoscente. En esta distinción de sujeto y objeto, un acto de ser es común y propio a los dos; y es aquello por lo cual cada uno es *ser*” (pág. 107). “La idea del *espíritu*, que no es un trascendental, es necesario a los trascendentales [verdad, unidad y bondad], pero al mismo tiempo estos trascendentales revelan al *espíritu* su propia dimensión. Como la idea del *ser* se extiende a todo y lo comprende todo, así el *espíritu*, al menos por su inteligencia y su voluntad, puede llegar a ser todo. Ha nacido para comprenderlo todo y para amarlo todo. No se puede comprender a sí mismo sino en función del *ser*. ¿Cómo, pues, sería de maravillar que la idea del *ser* se de-vele al *espíritu*, puesto que ella es su obra, el fruto de su actividad y de su pasividad en contacto con el dato, es decir, de su acogida para comprenderlo? ¿Qué puede haber de paradójal en que el *espíritu* se reconozca en la idea de *ser*, que es la de la *presencia*, de la presentación, puesto que el acto propio del *espíritu* es el de la *presencia de espíritu*? Una comunidad de *presencia*, un surgimiento en la presentación que une el *ser* y el *espíritu* y que hace que ellos se reen cuentren para su manifestación. El *espíritu* es el *ser* que se apercibe de la *presencia de los seres* y de la *suya propia*; se la representa”, (pág. 130). “Si el *ser* es dado como una *pura presencia*, y el *espíritu* como acto de *presencia de espíritu*, el método exige aquí colocarse en este acto de *pura presencia* subyacente a toda representación, a fin de retomar la relación de las representaciones con este acto de *presencia* en el acto de *presencia de espíritu*. Como este acto es algo enteramente primero y el residuo de todo acto de conocimiento, no puede él ser demostrado por alguna cosa anterior. [...] El medio de probarlo consiste ante todo en mostrarlo, en dejarlo *ser*, en tomarlo, en acogerlo, tal cual es tanto en sí mismo como en nosotros” (pág. 109).

La tesis central de M. consiste, como se ve, en tomar conciencia de que

el *ser* y el *espíritu* son a la vez en el acto de *presencia de espíritu* o, en otros términos, de que el *ser* está dado, *presente*, en el acto mismo de *presencia del espíritu*; y que el *ser*, a su vez, supone y se revela únicamente en la presencia del espíritu o más brevemente, que *ser* y *espíritu* se implican mutuamente y se dan simultáneamente en el acto único, del juicio o *presencia de espíritu*.

Por eso mismo, verdad objetiva y certeza o seguridad del espíritu en la aprehensión de aquélla, son también simultáneamente dadas.

Como se ve, M. tiende a situarse en esta obra en el punto inicial de la filosofía, en que *espíritu* y *ser* —*inmanencia psicológica* y *trascendencia ontológica*— se encuentran para fundamentar así el valor real del conocimiento —el *realismo gnoseológico*— y desde esta sólida base, elaborar, por el lado del espíritu, la *Antropología*, y, por el lado del ser, la *Ontología*.

Pero el *ser* como el *espíritu* son de sí el Acto puro, en quien ambos se identifican. Si, pues, se dan limitados y hasta escindidos —el *espíritu finito* del hombre y el *ser* de la naturaleza, sin conciencia o espíritu— es porque se realizan como participación del *Ser-Espíritu* inparticipado, necesariamente implicado y *presente*, por eso, en todo acto de *espíritu* y de *ser*.

El autor ha llegado a la demostración de esta tesis de integración del *ser* y del *espíritu*, a través de un largo y brillante camino histórico de las grandes corrientes filosóficas, en que las posiciones unilaterales —como las del *racionalismo mecanicista* de Descartes: *alma* y *extensión*, y del pensamiento como pura creación inmanente y relacionante de los diversos *idealismos*— son precisadas y tamizadas valorativamente en su auténtico aporte y, de este modo, incorporadas a su propio pensamiento, previa liberación de sus limitaciones y deformaciones, introducidas desde un comienzo en la adopción del propio método. De este modo, las diversas concepciones filosóficas, sobre todo el idealismo en su corriente francesa, son aprovechadas en sus finos análisis de la conciencia, los cuales logran así toda su fecunda proyección al ser desarrollados en una perspectiva realista, sin cercenamientos arbitrarios. El *Espíritu* y *Ser* absolutos, perfectamente identificados en el Acto puro real, está más allá del *espíritu* y del *ser* finitos, pero íntimamente *presente* a éstos y dando cuenta del *ser* y del *espíritu* finitos del hombre —de la *persona*, de la *sociedad* y de la *comunidad*, propias del espíritu—. Todas las grandes verdades descubiertas por el análisis de la conciencia, llevado a cabo por los grandes sistemas filosóficos, del idealismo especialmente, pero dislocadas y deformadas por su actitud metodológica, son puestas en su justo punto y desarrolladas en todo su ámbito, lográndose así una orgánica y cabal aprehensión del *espíritu* y del *ser* en toda su jerárquica realización, desde el Acto puro —*en que Ser y Espíritu se identifican realmente en su mismo Acto*— hasta el *ser* y *espíritu* o persona finita, en que tal identidad es sólo *intencional*, integrando en la *unidad del acto*, la *dualidad* real del *objeto* y del *sujeto*, bien que de parte del espíritu finito su *presencia* en el acto de la inteligencia —concretamente, del *juicio*—, implica a la vez *presencia* del *ser*.

Tal el denso contenido de este libro, expuesto, desde el comienzo al fin, con aguda y brillante inteligencia.

La obra hubiese ganado en vigor filosófico, si el autor la hubiese aligerado un tanto de las largas referencias históricas —muy valiosas en sí mismas— y se hubiese dedicado a ahondar, precisar y fundamentar con más rigor algunos

puntos centrales de su tesis. Por ejemplo, no aparece claro si el *ser* implicado en "la *presencia del espíritu*" es aprehendido inmediata e intuitivamente, sin acto alguno de intelección, a la manera agustiniana —como de diversa manera lo defienden Rosmini, Piccard y Sciacca— o si es realmente de-velado en su seno por un acto reflexivo de intelección. Si bien parecería lo primero, de todos modos la gravedad e importancia de este problema fundamental gnoseológico, haría necesaria una mayor detención y precisión en la solución del mismo.

En todo caso, la aprehensión inmediata del espíritu o del alma por sí misma, por su mismo acto substancial, de una manera intuitiva, sin un acto intelectivo distinto de aquél, vale decir, la tesis agustiniana restaurada por los autores recién citados y a cuya posición pareciera reducirse la de M., la juzgamos inaceptable. Hay sí una aprehensión inmediata del espíritu en todo acto intelectivo; pero es en éste en donde el espíritu revela a sí mismo, su presencia. Sólo el Acto Puro es por sí mismo "Acto de Intelección de la propia Intelección", intuición substancial y existencial de sí. En todo otro ser, cuya esencia no es la existencia, el acto de aprehensión de sí se realiza con un acto accidental distinto del substancial.

También el tema central de la obra: la identificación real y formal del *Espíritu* y *Ser* imparticipado en el *Acto* puro, raíz ontológica desde la que toma sentido la correspondencia e implicación de *espíritu* y *ser* en la *persona humana*, hubiesen merecido un análisis metafísico más hondo y un desarrollo más detenido.

Con estas reservas, el libro de M. nos ofrece una vigorosa síntesis de todo su amplio y profundo pensamiento, desarrollado en sus obras anteriores, síntesis que es alcanzada mediante una articulación orgánica del *espíritu* y del *ser*, de la *Antropología* y de la *Ontología*, como un esbozo de *Gnoseología*, punto de partida de la Filosofía, sólidamente cimentado.

La obra está editada en un elegante y bien impreso volumen.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

LA PRUEBA DE LA EXISTENCIA DE DIOS "POR LA VERDAD" SEGUN EL PROF. SCIACCA

NOTAS CRITICAS

A veces se da a la filosofía católica el apelativo de filosofía oficial de la Iglesia, insinuando la idea de que ésta exige a sus fieles junto con la profesión de su dogma, no sólo ya una teología cerrada en un círculo insalvable, sino también una filosofía exclusivista y determinada en todos sus puntos. Es indudable que esta afirmación sólo puede provenir de ambientes impregnados de crasos prejuicios y carentes en absoluto de verdadera información. El pensamiento filosófico católico no se agota en el tomismo —y sabemos cuánta disparidad bulle bajo esta palabra— ni siquiera en la escolástica. Una prueba

acabada de ello es la filosofía del Prof. Sciacca, fervorosamente cristiana e impulsada de un gran espíritu de libertad y amplitud.

Es nuestra intención dedicar algunos párrafos a la exposición de la prueba de la existencia de Dios por la verdad, tal como la presenta este ilustre filósofo italiano en su libro que apareció traducido entre nosotros con el título de *La Existencia de Dios* (1). Por cierto que muchos puntos de ese estudio y el valor mismo de la prueba allí desarrollada serán puestos en discusión más de una vez. Pero todo lector inteligente y ecuánime no puede menos de afirmar que se trata de un libro excepcional. Y esto aunque no fuera más que por el desarrollo de la prueba de la existencia de Dios por la verdad, contenido esencial del escrito, está llevada a cabo con una profundidad, precisión y prolijidad sin precedentes. No cabe duda que el famoso argumento de San Agustín ha encontrado su forma y fundamentación definitiva. Sciacca lo prepara con el cuidado, solidez y primor con que el artista labra una a una las piedras de su catedral; y lo desenvuelve con la riqueza y amplitud de un tema beethoveniano. Parejo con la precisión, cuidado y extensión de la prueba marcha el vigor de la argumentación. El autor, dueño y señor del discurso lo conduce con férrea dirección al término prefijado. Los materiales se vuelven dúctiles en sus manos. La claridad nace espontáneamente de la exactitud de expresión, aun en los momentos más arduos. En fin, si muchas cosas excelentes pueden decirse de este libro, ciertamente excepcional, hay una que juzgamos no puede silenciarse: la medida, el equilibrio que reina en todas las páginas. Es grandemente digno de encomio el autor que sosteniendo una posición poco compartida y notablemente original, se mantenga en ella con toda valentía y decisión, pero a la vez con pleno dominio de sí mismo, sin estridencias ni arrogancias. Ejemplo de moderación socrática transido de caridad cristiana.

En el despliegue que Sciacca hace de la prueba de la existencia de Dios, va desenvolviendo también como en un segundo plano toda una gnoseología, y detrás de ella aparece como esbozada una metafísica. La existencia de Dios viene a ser la clave de toda la filosofía. Intentaremos primero desenterrar la gnoseología y luego sobre ella exponer la prueba. Y tal vez desenterrar no sea término del todo exacto, ya que no está disimulada de ninguna manera. Más bien queremos indicar que está solo dada a propósito de la prueba, y según ésta lo requiere. Nosotros la colocaremos delante, y en cuanto sea posible de manera orgánica.

Para situarnos en la gnoseología de Sciacca es preciso recordar que es uno de los más destacados representantes italianos del espiritualismo cristiano. El espiritualismo cristiano intenta ser una renovación actual del pensamiento de San Agustín. Claro está que no es ésta su única fuente. A través de S. Agustín se abreva en Platón. Y aunque es tributario de S. Buenaventura y Rosmini —principalmente en Sciacca— no es un agustinismo exclusivista. Toma sí, del obispo de Hipona las grandes directivas: la primacía de la verdad y del espíritu, su hondo acento humano y cristiano. Al mismo tiempo está condicionado

(1) LA EXISTENCIA DE DIOS: Michele F. Sciacca. Prólogo de Manuel G. Casas. Trad. de David Lagmanovich. Ed. Richardet. El presente libro no sólo expone el argumento de la existencia de Dios basado en la verdad sino también el que se apoya en la vida moral, y en el deseo natural de beatitud. La traducción es correcta y clara.

por el pensamiento moderno y contemporáneo al que quiera dar una respuesta. Y así muchas veces toma su temática de la filosofía presente.

Esta referencia a las raíces agustinianas de Sciacca, aunque somerísima, es imprescindible para explicar su gnoseología. Sabido es que S. Agustín tomando elementos de la filosofía neoplatónica, construye su propia explicación del fenómeno cognoscitivo, cuya fase culminante remata en la teoría de la Iluminación. Sciacca revive en nuestros días el pensamiento de San Agustín.

La existencia de la verdad en el hombre es algo indubitable e indestructible. "Toda tentativa de poner en duda la verdad de los principios de juicio resulta irracional (y visible)..." (2) (p. 64). Este es núcleo central, el dato primario y roca viva en la que se sustenta toda la teoría. Esta evidencia nunca es perdida por el hombre, ni en el más crudo escepticismo, ni en la más aguda posición crítica, ni siquiera en los casos de demencia (p. 65) como que es su nota esencial y constitutiva. Negar la existencia de la verdad en el hombre es negar su misma naturaleza: "negar el pensamiento es negar al hombre y hacer que se asemeje más a las plantas que al hombre que es. Y niega el pensamiento quien niega el conocimiento de la verdad: un pensar que no sea un pensar la verdad... es un no pensar; y el hombre que sea un no pensar la verdad es un no hombre" (p. 118).

La verdad presente en el hombre está constituida por lo que llamaba Rosmini la "idea del ser", y los primeros principios. Pensamos que por idea del ser viene a entenderse el primer principio —de identidad o contradicción—. Los otros principios que forman el tesoro de la verdad, no son mencionados en particular, excepto el de causalidad, que lo es a modo de ejemplo: "el principio de causalidad, como todo principio fundamental de juicio es una verdad por sí misma y fuente de otras verdades racionales" (p. 78). En nota sobre esta afirmación se advierte: "Queda por examinar y probar si los principios fundamentales no están implicados en una única intuición primitiva".

Constatamos que los primeros principios, la verdad fundamental y primera, son el objeto propio de la *mente*, de la *inteligencia*: "Las verdades son objeto de la inteligencia, presentes a ella. La mente las ve en sí misma, las descubre dentro de sí... constatamos que están en nosotros, presentes a nuestro espíritu, intuídas directamente por él, puesto que son su objeto inteligible" (p. 57). Además de la inteligencia o mente, "cuyo objeto es la verdad, el total de los principios intuídos" (p. 92), poseemos la *razón*. La razón es discursiva, "establece nexos y relaciones, formula juicios y construye el discurso" (p. 57). Pero su actividad versa sobre lo dado en la experiencia. Ella construye a verdad humana, el conocimiento del mundo experiencial, las relaciones fenoménicas (p. 91). Pero "la razón es universal, en el sentido de ser capaz de juicios universalmente válidos" (p. 93), "emite juicios verdaderos" (p. 91). Esta universalidad y necesidad de los juicios de la razón, ¿de dónde proviene? No ciertamente de la misma experiencia, siempre finita y contingente, sino de la "luz de la razón", "de la verdad, que es su objeto; por ello si se la priva a la razón de su luz, cesa de ser universal y necesaria como órgano cognosciti-

(2) Citamos siempre el libro de Sciacca, según la traducción antes indicada.

vo" (94). Esta luz de la razón no es más que la idea de ser, los primeros principios de la inteligibilidad que vienen a iluminar la razón. Los principios de la inteligencia son conocidos también por la razón, de acuerdo a éstos ella se mueve y los aplica a la experiencia. Así los principios son por una parte objeto propio de la mente y por otra, norma dinámica de la razón. La razón se mueve puesto un ojo en la verdad de la inteligencia y otro en la experiencia. No es la luz de la razón un a priori kantiano, pero sí algo que no proviene de la experiencia, sino de algo superior, de la interioridad del espíritu. No hay inconveniente desde luego en afirmar que el juicio sobre las cosas tiene un carácter sintético. De aquí que en esta concepción "la abstracción a partir de las percepciones presupone ya los principios fundamentales, como instrumentos que permiten abstraer de los seres contingentes y finitos cuanto tienen de universal y objetivo" (p. 79).

El fenómeno cognoscitivo se estructura, no desde abajo, desde el dato dado al sentido, sino desde el espíritu, desde su verdad, y de aquí desciende hacia las cosas. No se trata, con todo, de un idealismo crítico o trascendental, a los que Sciacca verdaderamente tritura. La verdad, nos dice siguiendo siempre a S. Agustín, es algo superior al hombre. No puede fundarse en él, por esencia finito y mutable. El hombre es por y para la verdad, pero no es la verdad. El idealismo trascendental desemboca con lógica coherencia tanto en el empirismo positivista como en el nihilismo de cierto sector de la filosofía existencialista. Si el hombre es la verdad la verdad anda muy cerca del absurdo y de la nada.

La presencia imbatible de la verdad no es inmanencia de ella en el hombre. La verdad que no puede depender del hombre ni de las cosas por su radical finitud, sólo puede proceder de Dios. El es quien la comunica, quien la derrama en la mente. De El proceden los principios de la inteligencia. La intuición central del platonismo debe ser mantenida: "Platón, el metafísico de la Idea, es el padre de la metafísica de la verdad" (p. 100). Las ideas son el el objeto inmutable de la mente. Y, en primer lugar, son objetivas, ónticas, no meras formas funcionales o momentos de la evolución dialéctica. "Las ideas se conocen como un objeto dado, lo inteligible es un dato objetivo" (p. 100). Por esto se apela a esta posición idealismo trascendente", "único idealismo auténtico, y como tal el único verdadero realismo" (p. 63). La caída por la pendiente ontológica parecería inminente. Sin embargo, Sciacca no muestra ninguna intención de reeditar ningún ontologismo: "La verdad intuita por la mente humana no es la verdad en sí o Dios (aun cuando es similar a ella)" (p. 113). Se trata de una donación, de una participación de la verdad divina a la mente creada. Hay sólo una relación analógica entre nuestra verdad y la divina. Aquella es sólo un reflejo de Dios (p. 114-115). Así el carácter propio de la idea está equidistante de la finitud humana —idealismo crítico o trascendental— como de la infinitud divina —ontologismo—. Lo típico de la idea y verdad, su *interioridad* respecto de la mente, implica un modo de presencia que conviene destacar. La idea —Sciacca habla en particular de la existencia de Dios— no es "representativa" sino "presentativa": Es decir, algo directa e inmediatamente intuita por la mente. Se excluye sin ambages la mediación de los conceptos. Estos sólo tienen razón de ser en el conocimiento de las cosas que están fuera de mí. "La inteligencia no se representa la verdad,

sino que está presente a la verdad" (p. 78). Esto, sin embargo no lleva consigo una patencia clara y absoluta de la verdad, por lo menos en un principio. Sciacca nos habla de una "presencia oscura y operante" (p. 50), de "una noción tan oscura y confusa como se quiera" (p. 44). Pero de esta primitiva semioscuridad proviene toda la claridad del conocimiento: "el presentimiento de lo que antes se expresaba secreta y confusamente se traduce en términos discursivos" (p. 165). Existiría entonces, un proceso por el cual, la razón iluminada por la mente retornaría sobre esta misma para clarificarla en términos conceptuales. En un primer momento las ideas no serían ideas en un sentido aristotélico que las hace sinónimas más o menos de noción, concepto o representación intencional, sino ciertos entes inteligibles de por sí interiorizados, "presentes" en el espíritu.

La idea no está depositada, allí en el fondo del alma, de una manera innata e inerte. Su presencia es actual y activa. La idea es dada por Dios a la mente como principio motor de todo el fenómeno cognoscitivo, que va de la intuición de la verdad a la síntesis de la experiencia. La verdad divina que nosotros participamos es no sólo modelo ejemplar, sino además principio eficiente de nuestro conocimiento. Las verdades que intuye la inteligencia no es un reflejo mecánico en el espejo —la imagen del árbol en el agua— de la Verdad Absoluta, "sino de un acto creador (eficiente) que deja trazas de sí en la criatura; es una cosa creada pero viva y viviente, operante e iluminadora, generadora de la actividad racional, es decir, de verdades segundas" (p. 77).

La prueba de la existencia de Dios por la verdad que nos da Sciacca, se encuentra inviscerada en esta gnosología. Advirtamos antes de todo, que el autor afirma que no desconoce el valor de las otras pruebas tradicionales. Esta afirmación nos parece muy relativa: el argumento ontológico (S. Anselmo) es reducido a la prueba por la verdad, el argumento cosmológico —las cinco vías de Sto. Tomás— debe apoyarse necesariamente sobre la misma so pena de carecer de verdadera validez.

Huelga decir que la argumentación, como la gnoseología en la que va implicada, es decididamente agustiniana. La simple lectura del libro II del *Liberio Arbitrio*, serviría para demostrarlo, y el comentario que a la misma hace Gilson en su *Introducción a l'estude de St. Agustin*, chap. II, nos daría la evidencia de un completo paralelismo.

La prueba por la verdad está desarrollada en dos amplios y densos capítulos. Omitiendo las derivaciones secundarias que hace el autor a lo largo de ellos, tratamos de seguir sus pasos más significativo. El capítulo primero expone qué se entiende por Dios, de dónde nace la pregunta por su existencia y de dónde debe partir la respuesta: "La pregunta nace del hombre mismo y del mundo en que vive, vale decir de la realidad existente" (p. 20). El hombre advierte la finitud tanto de su existencia como de su pensamiento y libertad, ¿De dónde entonces, proviene el ser, la conciencia, las normas que ligan la libertad? "Tales reflexiones bastan para que el hombre formule la siguiente hipótesis: existe un Ser o un Principio inteligente... trascendente... existente por sí mismo... es decir, *Ipsum Esse Subsistens*, y luego principio de todas las cosas, del orden del pensamiento y de la voluntad, como del orden de la naturaleza..." (p. 22). Hay por lo tanto una *real condición humana* que

hace urgir la hipótesis de Dios. En seguida se subraya con todo énfasis agustiano que: "el espíritu y su contenido de verdad son las máximas condiciones que dan origen a la hipótesis Dios" (p. 29). Es conveniente partir de aquí, pues es el dato real más rico y complejo. No se excluyen los datos materiales y sensibles, con todo, ellos solos serían insuficientes. La hipótesis surge de ellos cuando yo reflexiono sobre ellos. No es el mundo material el que plantea el problema, sino el mundo convertido en objeto de pensamiento. Probar la existencia de Dios a posteriori no quiere decir que se haya de probar necesariamente tomando como dato inicial el mundo material. En todo caso la prueba que sólo parte de aquí arribaría a la noción de Causa Primera o Arquitecto Supremo, no al concepto de un Dios personal, Creador, Providente, cuya existencia es lo que principalmente desea probar la conciencia humana (p. 30-32). Por eso: "puesto que debo partir para la demostración de la hipótesis Dios de los datos reales finitos o de uno de ellos me parece extremadamente conveniente escoger como punto de partida ese ente real finito que es (como todos los seres existentes), vive (como todos los que de ellos son organismos) y piensa (como es su privilegio) y que en consecuencia suma en sí mismo todas las categorías esenciales de lo real finito" (p. 38). Además: "la vida de la inteligencia comporta tal riqueza de experiencia y de valores (cognoscitivos, morales, estéticos, religiosos) que todo el mundo tanto físico como biológico, queda en su comparación disminuído".

El valor supremo que encuentra en sí mismo el hombre es la verdad. Esta es lo que la constituye tal, la que posibilita la vida misma de su espíritu. La vida de la inteligencia, del discurso, de la razón sólo se explica y hace inteligible por ella: "es evidente que si el hombre no conociese verdades y fuese incapaz de juicios verdaderos no podría demostrar nada, ni siquiera lo intentaría..." (p. 41). Pero aquí surge el problema —que es a la vez el problema del fundamento metafísico del conocimiento— estas verdades primarias que el hombre halla en sí, ¿de dónde provienen? ¿Son producto de la mente, "puestas" por ella o tan solo por ella descubierta? Cogito, ergo sum, pero ni el cogitare, ni el esse se explica por sí solos, puesto que no son absolutos e infinitos. Pensamiento y ser, sí, pero limitados. ¿De dónde soy yo un ser que piensa...? (p. 44-45).

Esta pregunta es el eslabón entre el capítulo primero —la hipótesis— y el segundo —la respuesta— la prueba por la verdad. En el apartado primero de este segundo capítulo se desenvuelve la argumentación. Base inmediata de ella es, como acabamos de ver, la existencia inconcusa de la verdad en la mente humana. Nos preguntamos por el origen y procedencia fontal de esa verdad en el hombre. Para dar una respuesta satisfactoria examinamos el juicio y distinguimos en él: "a) un sujeto pensante; b) un dato a juzgar; c) normas o principios en base a los cuales la razón juzga" (p. 52). La verdad de los juicios depende de los principios del juicio: "No bastan para que haya juicio la realidad del pensar que juzga y la realidad de la cosa a juzgar: son necesarios los principios del juicio. Además: la verdad del juicio no reside ni en el sujeto que juzga, contingente y finito, ni en la cosa sometida al juicio, también ella contingente y finita... reside en los principios según los cuales el sujeto juzga a la cosa. Luego hay juicio verdadero y válido objetivamente cuando la razón se sirve para juzgar de reglas y principios inmutables, necesarios, universales" (p. 53). El autor, para darnos su respuesta, que nos hará desembocar en la

Verdad eterna, expone aquí gran parte de su propia teoría gnoseológica, según la hemos dado antes separadamente. Recuérdese su doctrina sobre la presencialidad de la verdad-idea en la mente, de la distinción entre la mente y la razón; de la luz de la razón o principios que la informan. El interrogante se cierra concreta y nítidamente sobre la procedencia de la verdad que intuye la mente, primaria en el hombre y fuente de toda otra verdad para su vida cognoscitiva.

El interrogante ha provocado dos respuestas típicas en la historia de la filosofía. El idealismo —crítico o trascendental— que hace inmanente la verdad y los principios del juicio a la inteligencia, en todo identificados con el espíritu humano; y el empirismo, que intenta encontrar las normas de verdad en lo dado en la experiencia. Los párrafos en que Sciacca rechaza la solución idealista y su evolución hacia el positivismo e historicismo son de una lógica macisa y contundente. Empero, bajo lo que él denomina empirismo fácilmente se advierten cosas muy dispares. No nos detendremos a aclarar esta ambigüedad. Sólo nos atenemos a la consecuencia a donde llega el autor: la verdad está presente en mí, pero no puede ser inmanente a un espíritu finito —contra el idealismo—. Por otra parte es absurdo pensar que los principios y normas de verdad sean “cosas de experiencia —contra el empirismo—”.

Una vez más, se levanta la pregunta: ¿de dónde precede la verdad que está en mí? La respuesta se encuentra en este razonamiento que resume todo el esfuerzo anterior del filósofo italiano:

1 — La verdad que hallamos presente en el alma es una realidad inteligible, es decir objeto de un pensamiento; no hay verdad sin un pensamiento que la piense.

2 — Ahora bien, la verdad que la mente humana intuye es independiente de ella, como verdad es extratemporal y por tanto necesaria y eterna.

3 — Por otra parte —y según lo primero— si la verdad objeto de la inteligencia existe no puede ser tal sin que la inteligencia la piense, pero como por ser eterna no puede no ser, hay una mente o un Pensamiento que la piensa, eterno como ella.

4 — Luego existe una Mente absoluta e infinita que es la Verdad absoluta e infinita, la Verdad en sí y por la que es toda verdad, la verdad creadora. La que derrama e infunde la verdad en nuestra mente (p. 68).

Creemos que éste es el párrafo central a donde converge todo el esfuerzo del libro.

Inmediatamente después de la prueba se enfrenta a la objeción: existe aquí un tránsito del orden ideal —las verdades conocidas— al orden real —Dios existente realísimo—. Tal objeción denotaría no entender en absoluto el carácter de la prueba pues ella esencialmente parte del hecho realísimo de la presencia de la verdad en la mente: “no se trata pues, de proceder de la idea de Dios a la existencia de Dios, sino del dato real que es la mente pensante finita y contingente a la realidad absoluta de Dios” (p. 71).

Contemplada en su estructura total la prueba se nos manifiesta sustancialmente apoyada en la verdad presente en el espíritu, y elaborada por la inteligencia y la razón: “hay que distinguir inteligencia de Dios y razón de Dios” (p. 69). La verdad que la mente intuye es el reflejo divino de Dios en el alma. Tiene los caracteres —análogos— de Dios. No es Dios pero es incondicionada, necesaria, inmutable, eterna, creadora... (p. 70). “En consecuencia en

la intuición de esas verdades inmutables y necesarias está ya implicada la presencia de Dios en cuanto la presencia de esas verdades es ya la presencia de Dios en su imagen" (p. 71). Pero esta presencia es implícita y oscura. La razón elabora a partir de esa presencia la argumentación y proceso dialéctico. Pero en este mismo proceso está la presencia viva y operante de la verdad, sosteniéndolo y dándole valor. "Saber de Dios es adquirir inteligencia de Dios, que es previa a la ratio y puede existir sin ella, y que la ratio transcribe en términos conceptuales o discursivos, lo que justamente es demostrar sobre el fundamento de la inteligencia" (p. 73). "Hay en todo ente pensante un teísmo embrionario en cuanto en él está presente la verdad, aún implícita y oculta (y decir verdad es decir noción primitiva y oscura de Dios); hay un pensamiento compendiado que se va haciendo más explícito según el espíritu va adquiriendo conciencia de la verdad que le es interior" (p. 76). El esfuerzo de la razón principalmente consiste en demostrar por una parte que la verdad no puede provenir ni del hombre ni de las cosas, y por otra en constatar la conveniencia de los atributos de la verdad con los atributos divinos.

Es muchas veces arduo para la inteligencia del hombre descifrar los interrogantes del ser, descubrir las ontológicas ligaduras de las cosas. Con todo podría decirse que es más duro y laborioso equivocarse, cuando el error ha de tener los visos de coherencia que exige como *mínimum* la razón. En este caso no se trata ya de seguir el camino del ser —aunque este sea a veces sólo un rastro sutil—, sino de construir el camino, un intento en cuanto cabe, de forzar la realidad misma. Lo cual supone un trabajo titánico —piénsese por ejemplo en el esfuerzo kantiano—. A la postre la realidad se venga: muestra la incompatibilidad hasta donde se la ha querido llevar... Sinceramente pensamos que el esfuerzo gigantesco de Sciacca no logra su propósito. Que a pesar de su elaboración esmeradísima su prueba de la existencia de Dios es insuficiente y, a la consideración de un análisis detenido, muestra su interna incompatibilidad.

Advirtamos que el argumento tal cual lo examinamos, de genuina estirpe agustiniana no puede considerarse el que proponen algunos tomistas —Garrigou⁽³⁾, Maquart⁽⁴⁾, p. ej.— con el mismo nombre. Intentar equipararlos no nos parece legítimo. Ambas pruebas parten del hecho inconcuso de que en el hombre se encuentran verdades independientes de él. Pero para las mencionados tomistas estas verdades son consideradas como "participadas". De esta condición, a través necesariamente del principio de causalidad según el doble proceso posible en la cuarta vía, se asciende al *Ens Imparticipatum*, en este caso a la Verdad Absoluta.

La marcha del filósofo italiano es muy distinta. El principio de causalidad es omitido o a lo sumo desempeña un papel muy secundario. La verdad de la mente es un implícito equivalente de Dios, verdad y Dios es lo mismo. Solo hay que develar la imagen. Así, la argumentación no tiene sentido sino es apoyada en la propia gnoseología de Sciacca: negada la abstracción metafí-

(3) *DIEU, SON EXISTENCE ET SA NATURE*: Garrigou-Lagrange. Edit. Beauchesne. 1933. Chap. III, p. 296 y sgs.

(4) *ELEMENTA PHILOSOPHIAE*: F. X. Maquart. Edit. Blot. 1938. Tom. III, p. 319.

sica, que extraería los principios de verdad, de las cosas; probado abundantísimamente que estos principios no pueden fundamentarse en el propio espíritu finito; constatado que estos principios, de manera irrefutable presentes en la mente, son absolutamente, necesarios, eternos, constatamos que convienen con la definición de Dios. No es extraño que a esa verdad se la llame imagen, reflejo de Dios, la presencia de Dios mismo en el alma. Que se afirme que pensar sea pensar en Dios...

Cuando se ha optado por una posición idealista la argumentación en cuestión tiene todo su valor. La crítica a la inmanencia de la verdad, tal como la supone el criticismo o cualquier forma de trascendentalismo, dentro de la dirección idealista, no deja otra respuesta: la verdad que no viene de la experiencia, ni del hombre, viene de Dios, y es su reflejo y su presencia en el espíritu. Sciacca se propone convertir la opción idealista en posición lograda con el esfuerzo del raciocinio riguroso. Labor áspera y porfiada por la que se intenta negar la vía humilde de la experiencia, romper el puente por el cual la verdad asciende "de" las cosas —sí, finitas y contingentes— "hasta" la inteligencia.

Este es punto crucial en el problema. Se nos dice que la experiencia no es portadora de los principios de verdad. Estos más bien, se aplican a ella sintéticamente por la razón, seleccionando lo que tiene aquella de universal y objetivo. Con todo el pensamiento no queda reducido a esta elaboración de la experiencia —como en Kant—, sino que la trasciende advirtiendo el valor absoluto y transfenómico de los principios. La actividad de la razón se mueve en un doble flanco: el que mira a la experiencia de la cual es "luz"; y el que mira a los principios por los cuales es iluminada y que a la vez desarrolla conceptual y dialécticamente. El principio de causalidad por ej., es estudiado por Sciacca en este doble aspecto. O mejor: se detiene en la consideración de la función de este principio como instrumento de la razón para entender y unificar la experiencia, como relación de causa y efecto entre los fenómenos, y consiguientemente como incapaz de conducirnos a una Causa incausada. En este sentido Kant y Schopenhauer tendrían plena razón al negar verdadero valor al argumento cosmológico, basado en este esquema empírico (84-85). Pero por otra parte, se asienta que el Principio de Causalidad en sí mismo, como puro principio es algo intuído por la inteligencia, y por consiguiente tiene plena vigencia ontológica.

Nunca la gnoseología puede estar de espaldas a la metafísica. Por eso si ahondáramos hasta su última raíz en la doctrina de Sciacca no sólo encontraríamos elementos platónicos en su teoría del conocer, sino también del ser, de las ideas y de la participación.

El empirismo verdaderamente tal, nominalista y positivista bien puede ser rechazado airoosamente diciendo que es ridículo encontrar los principios de verdad como "cosas de experiencia", única fuente de conocer admitida por el empirismo. Pero si intenta dar este nombre a la doctrina aristotélico-tomista que asciende de la experiencia hasta los principios del ser, es obvio que no puede refutarse con tan simple llamado al absurdo. Se debe establecer, probar y comprobar absolutamente que la experiencia es siempre y para siempre de lo finito caduco y contingente, y que esto jamás puede contener la verdad eterna, inmutable y necesaria. "Las cosas poseen un grado de verdad o realidad (son por ej. más o menos bellas) pero no poseen la norma universal con que la razón las juzga" (p. 56). Esta es la afirmación, pero, aunque las cosas

sólo posean un grado de verdad y realidad, ¿no puede la inteligencia captar en ellas lo necesario y absoluto?

Es mérito imperecedero de Platón el haber aquilatado y asegurado para siempre el concepto de Sócrates sobre la ciencia como conocimiento de lo universal y necesario. Pero si el pensamiento occidental aceptó definitivamente esa afirmación sobre la naturaleza de la ciencia, no siempre estuvo de acuerdo sobre la explicación platónica de esta necesidad y universalidad del conocimiento científico. La apelación a la Ideas, es un recurso muy expeditivo, pero se nos antoja una renuncia al esfuerzo. El conocimiento es universal porque su objeto es de por sí extratemporal, y extracósmico, por consiguiente, necesario y eterno. La mente no debe más que calcar en sí esos modelos trascendentes y divinos. La Idea es la totalidad y la plenitud en su orden, plenamente ser y plenamente cognoscible (*Pantelós on, pantelós noetón*) ⁽⁵⁾. Los seres que quedan más abajo del "lugar celeste", no son realmente lo que parecen ser, sólo participan, es decir, imitan las Ideas. Es fácil salvar las características del conocimiento científico elevando su objeto más allá del flujo escurridizo de lo sensible, y dotándolo a priori de absolutez e inmutabilidad.

Para el aristotelismo-tomista las cosas son de otra manera. El agua no es algo agüado, sino agua verdadera. El hombre es hombre y la planta y el ser es ser. No se trata de una copia de un ideal superior. Lo que los seres que vemos en la experiencia no son mera imitación de algo, sino que lo que son, lo poseen con propiedad inmediata y entitativa, es su *usia*, su posesión. La Idea se pulveriza y atomiza para entrar formalmente en los singulares. Pero esta posesión formal de las propiedades por los individuos, no arruina la posibilidad de la Ciencia, al contrario, la fundamenta. Puede el espíritu sumergirse en lo singular, concreto y finito, porque éste no está hecho de sombras o imágenes sino de auténticas realidades. Porque lo singular posee y representa un verdadero valor óntico, puede ofrecerlo a la inteligencia.

En lo existente actual la mente capta las necesidades lógicas de la esencia, lo que debe ser, es decir, los elementos implicados de una manera indispensable para ser lo que se es. Se descubre el objeto inteligible como tal, destacando el plano lógico ideal, necesario e inmutable, sobre el plano de la existencia actual, limitado y contingente. Ante el hombre, la piedra, o cualquier entidad del universo, la inteligencia trata de penetrar lo que hace que los entes sean siempre y necesariamente lo que son, de ver sus elementos formales constitutivos. Estos como objetos inteligibles, serán inmutables y eternos, siempre se contemplarán como inexorablemente necesarios para el hombre, la piedra, etc., tales o cuales propiedades, aunque los sujetos que las posean estén dotados de una transitoria y fugaz existencia actual.

Podría argüirse empero, que aun en el caso en que se realizan las esencias en el plano de la existencia actual, no logran hacerlo de un modo perfecto y pleno. Esto sucede de manera particularmente evidente con las perfecciones trascendentales. Por eso la inteligencia jamás podrá extraer el concepto pleno y perfecto de las mismas, porque ellas mismas no lo realizan de forma absoluta.

La gradación, el más y menos en la participación de las perfecciones y

(5) Síntesis clara y con abundante bibliografía, sobre el problema de la participación platónica, puede hallarse en el libro de C. Fabro: LA NOZIONE METAFISICA DI PARTECIPAZIONE (Torino, 1950), p. 46 y sgs.

atributos es una realidad innegable, pero no es una piedra de escándalo para teoría gnoseológica aristotélica. No sólo en el orden trascendental, ni en el predicamental de ciertas perfecciones accidentales que consisten "in aliquo divisibili", sino en las mismas propiedades unívocas que para el lógico consisten "in aliquo indivisibili", se debe admitir en la esfera de la existencia actual una gradación o distribución en diversos grados, un más y menos. La observación es de Cayetano, apoyado en Sto. Tomás. En el *De Nominum Analogia* ⁽⁶⁾ se le da a este fenómeno metafísico el nombre de *Analogia secundum inaequalitatem*. Decididamente nos dice Cayetano que las propiedades genéricas al pluriificarse en distintas especies se diversifican según una mayor o menor perfección, sin que esto obste a su esencial unidad. Una es la corporeidad de la planta, otra la del animal, otra la del hombre: más o menos perfecta en cada una de ellos. Y esta gradación dentro del género, tal vez no habría inconveniente en extenderla a los individuos de la especie. Más todavía: toda perfección viene de Dios y está en Él sin límite, siempre de manera eminente respecto a la participación creada, de manera que ésta nunca realiza plenamente lo que representa de la esencia divina, ni aun en el caso de las especies-individuo, que según la teoría de Sto. Tomás, agotan toda participación posible en un sólo sujeto.

Esto es cierto. Pero no lo es menos que: sea en el orden trascendental, sea en el orden predicamental, siempre que se realiza una esencia, aunque sea en su último escalón posible, se constituye con todos los elementos formales que le son propios. Sino, no sería. Por lo mismo es tal con pleno derecho, y dentro de su límite tiene la plenitud esencial entitativa. El protozoo es un viviente real y auténticamente tanto como el animal más perfecto. No es una sombra o imagen de la vida, *es* vida. Si hay distintas gradaciones es porque ello es así, por que el ser es así. El ser es múltiple, se predica y es de diversas maneras. Pensamos que en la esencial escisión y multivalencia del ser radica toda la solución. Escisión que no lleva a la autonomía del ser finito respecto del *Ens a se*, sino que supone una dependencia total. La esencia de Dios, realísima y actualísima, al ser contemplada por la divina inteligencia connota el ser posible, la posibilidad real de infinitas participaciones finitas. El ser se abre de esta manera en el Ser actualísimo e infinito, y en el ser posible con sus inúmeros grados. El ser es *simpliciter diversum*, múltiple, fraccionado de por sí en la escala de mil módulos diversos. Y cada uno refleja auténticamente, tan auténticamente los ínfimos como los primeros, una virtualidad divina, son una participación de Dios. Por eso todos auténticamente son lo que son, porque están todos apoyados en el ser de Dios, son de por sí sus posibles participaciones.

De estas consideraciones se desprende que, una realización actual de una esencia no solo finita, sino imperfecta en su propio género, puede ofrecer un verdadero objeto inteligible a la mente, pleno y real, como participado y derivado de Dios. Esto es afirmar —y estamos en la antítesis de Sciacca— que el singular existente, concreto y contingente, contiene la verdad absoluta. Y porque la contiene puede darla. Y si puede darla el singular que está al servicio del hombre, en vital contacto con él, no hay por qué pedir la verdad a la iluminación de Dios.

(6) DE NOMINUM ANALOGIA: Card. Caietani, Romae, 1943, Cap. I, p. 6.

En el fondo, se entrevé el desequilibrio platónico: el hombre que quiere nutrirse como los ángeles de ideas puras. El espíritu que mira a las realidades terrenas como sombras evanescentes.

“Notemos aquí que el problema de la existencia de Dios, como el problema de la Metafísica en general, debe partir de una crítica previa al juicio... de una crítica tal que la experiencia misma, lo real dado en la experiencia, profundizados críticamente quedan privados de su consistencia y metafísicamente ininteligibles, si ese problema no se plantea y resuelve. En consecuencia el problema de la existencia de Dios se inserta en la raíz misma del problema crítico” (p. 36). Es decir: el problema crítico — y de él depende toda la metafísica— consiste en asentar sobre sólidas bases el fundamento de la verdad, en dar una respuesta satisfactoria a la pregunta por qué los juicios son verdaderos. Para Sciacca esta pregunta sólo la soluciona la existencia de Dios: “la existencia de Dios se inserta en la raíz misma del problema crítico”.

El valor universal y necesario de los juicios no depende ni de la propia inteligencia del hombre, ni de las cosas mismas, sino de la iluminación de Dios. Por eso, negada la existencia de Dios se derrumba todo el edificio del pensamiento. El ateo, lógicamente es el insensato, el que no puede pensar con coherencia. Por eso anterior a la prueba de la existencia de Dios por la verdad, no puede haber ningún juicio cierto racional como válidamente demostrado, “se debe partir de la previa crítica del juicio”, crítica que sólo resuelve de modo satisfactorio dicha prueba. De aquí, por ejemplo, que el argumento cosmológico de la existencia de Dios, sino se apoya en la demostración por la verdad, hecha anteriormente, no tiene valor: “La demostración o cadena de razonamientos —que parte de la realidad material exterior al hombre— se sirve de normas o principios que considera verdaderos, vale decir objetivamente válidos —por ej. el principio de causalidad— y aptos para garantizar la veracidad del discurso. Pero el servirse de tales principios implica dar por resuelto el problema ya señalado del origen de las verdades de que es capaz la mente humana... Luego el punto de partida de las cosas materiales presupone el que nosotros hemos escogido” (p. 42).

Pero, ¿no estamos aquí ante el círculo vicioso en el que con tanta frecuencia —¡si no siempre!— caen las críticas al juicio? Para fundamentar la verdad del juicio se ha de demostrar que viene de Dios. Y para demostrar que viene de Dios, se debe demostrar, como trata de hacerlo Sciacca, que no viene de la misma inteligencia, ni de las cosas. Cabe preguntar: ¿qué valor tiene esa demostración si no es sobre el fundamento aceptado implícita pero previamente, del valor del principio de identidad, contradicción, razón suficiente, etc.? Anteriormente a la llegada al término de la constatación de que esos principios no vienen del espíritu finito, ni de las cosas conocidas sino de Dios, la inteligencia ya atribuye valor pleno a esos mismos principios, puesto que los usa con confianza para lograr su intento.

La petición de principio es manifiesta. Y por otra parte nos parece ineludible caer en ella cuando no se acepta un sano realismo.

No sin razón Sciacca llama “enigmática” la presencia de la verdad en la mente humana. La verdad no es Dios, es un efecto suyo que lo refleja. Pero tampoco es una idea, una especie infusa, ni una serie de ellas en orden a un

juicio. Tampoco se nos dice que sea el mismo acto cognoscitivo. Es algo producido por Dios que al contener y ser la verdad creada representa a Dios. Verdad presentada directamente al alma, intuída por ella, presente a ella sin la mediación de conceptos.

Cierto que resulta difícil, por buena voluntad que se ponga en ello, concebir esta presencia de la verdad. Para huir del ontologismo hay que negar que esta verdad sea Dios mismo o sus divinas Ideas. Tampoco es la verdad de las cosas conocidas en sí mismas —si así fuera se vendría abajo toda la argumentación contra el empirismo. No está constituida por representaciones intencionales o conceptuales de una verdad o de otra, de Dios o de las cosas. Ante estas exclusiones no puede menos de surgir la pregunta: ¿qué género de verdad puede ser ésta que sea y contenga la verdad, sin ser la realidad o verdad ontológica misma, ni representarla en conceptos? Adviértase que no hacemos cuestión aquí de la posibilidad de un conocimiento inmediato e intuitivo, sin mediación de nociones conceptuales. Lo que debe exigirse en ese caso es la presencia de la cosa en su propia realidad. Pero no estando presente lo conocido en su ser actual, ni en su representación conceptual, ¿qué otra misteriosa entidad puede desempeñar el papel unitivo entre el sujeto y el objeto?

Por lo demás, intentar interponer en el entendimiento un sustituto inteligible de Dios sin que sea un signo formal es caer en un proceso *in infinitum*. Cómo podrá conocer la mente que ese ser inteligible de tan indefinida naturaleza, representa la verdad divina si antes no se lo han revelado. No se puede conocer antes una huella como indicadora de un pie, sin la previa noción del mismo. El rastro de Dios y de su Verdad en la mente, sino es la verdad misma ontológica, ni la verdad traducida en signos formales que la transparenten en sí misma, es un rastro absolutamente mudo y opaco.

El movimiento discursivo que va de la presencia de la verdad en el alma a la noticia clara de la existencia de Dios, movimiento que constituye la fase decisiva de la prueba, es digno de ser considerado en particular. Afirmamos antes que dicho proceso, tal como lo formula el Prof. Sciacca, en nuestro parecer es sustancialmente distinto del de ciertos filósofos tomistas, que pretenden hacerlo coincidir con la cuarta vía. En estos, el principio que sirve de puente por el que se sube de la verdad creada a la Verdad Increada es el principio de causalidad. En Sciacca en cambio encontramos un discurso aclaratorio consistente en mostrar la identidad entre la verdad de la mente y la Verdad-Dios. Identidad, claro está, no real sino de equivalencia. El principio de causalidad no interviene aquí. Aunque el filósofo italiano llame a la verdad “producto”, “efecto”, verdad participada y dada, sin embargo la argumentación que haciendo pie en estos datos finitos, como tales asciende a la conclusión de un Primer Principio, no es lo propio de la prueba, sino algo más bien extrínseco. Aun el mismo autor después de dar esta forma a su prueba, señala inmediatamente el ascenso directo, diciéndonos que la verdad participada es “imagen real en mí de la Verdad en sí, soberanamente real” (p. 78). El discurso en base al principio de causalidad es sólo un momento secundario y más bien que de la verdad participada parte de la realidad de la vida espiritual constatada como finita y participante de la Verdad. Es decir, la verdad superior a la mente, nos hace ver su propia finitud y nos conduce a un Principio Absoluto.

La demostración por la verdad no consiste en este camino indirecto y subsidiario. Va derechamente a Dios, de la mente a la Verdad Divina. Por eso la argumentación en su parte formal es escueta, sencilla, breve, contundente: "Si hay en la mente una presencia de la verdad absoluta y necesaria, sin que ninguna cosa existente —por ser contingente y finita— pueda ser su subsistencia real, se sigue que existe un ser Absoluto, que como tal es el Sujeto real de la Verdad absoluta" (p. 81). Todo se reduce a advertir que todos los caracteres que atribuimos a la verdad de la mente son ni más ni menos que los propios de Dios: "1) La verdad respecto de la mente, es incondicionada y existe por sí; Dios se define como el Ser que es principio de sí mismo y que es por sí; 2) la verdad es necesaria e inmutable, Dios es el Ser necesario e inmutable; 3) la verdad sobrepasa y trasciende la mente humana, Dios es el Ser trascendente... etc." (p. 70).

No cabe duda que este paso inmediato y directo de la verdad del espíritu a Dios resulta un poco desconcertante. ¿La verdad presente al hombre es una imagen de Dios de tal manera que nosotros encontremos en ella los mismos atributos divinos? Vale la pena dedicar unos momentos la atención a este problema.

La presencia de la verdad en los comienzos confusa y oscura, cristaliza luego en los principios de la inteligencia, "verdades que de ningún modo podemos pensar como no verdaderas" (p. 76). Estos principios en cuanto verdaderos reflejan las leyes del ser, tienen su correlato ontológico, se cumplen en la realidad. Ahora bien, en el ser creado según la teoría de Sciacca, no encuentran su cumplimiento pleno y adecuado. De otra manera no había por qué pedirlos a la concesión divina —"abstracción descendente" dice el Autor—, pues podrían aflorar de la misma tierra de la experiencia —por la "abstracción ascendente"—. Aquí, en el tiempo, sólo se realizan imperfecta y contingentemente. Por eso no cabe otro recurso que afirmar que esos principios encierran la ontología del ser divino. Efectivamente, son lo divino, la verdad divina presente en el alma. Otra vez parecería acechar la amenaza ontologista. ¿Estamos ante una directa captación del ser de Dios?. No en absoluto. Son nociones análogas, sólo análogamente traducen los principios divinos; Dios infinitamente los trasciende. Concedido que por la iluminación divina la mente poseyese la noción del Primer Análogo como tal, habría que declarar que ya no habría necesidad de la demostración de la existencia de Dios. Tal como ahora lo podemos conocer está ya delante de nosotros. Lo más que se admite es una constatación entre la verdad y Dios. Pero esto no es una prueba. La aprueba existiría a lo sumo en la demostración de la trascendencia de la verdad respecto a las cosas y al hombre.

Con todo no es este el más grave inconveniente. Vemos como para Sciacca la verdad de la mente viene a ser como el reflejo, la noción del Primer Análogo, es decir del Ser Divino. Pero, ¿es posible que a priori y sin relación y derivación de la experiencia pueda el hombre tener este concepto de lo divino —que luego viene a ser como el criterio mensurante de las realidades creadas? Hay que decir que la noción análoga que la inteligencia humana se forja del ser de Dios y de cualquiera de sus atributos, es no sólo finita en su ser físico, sino también inintencional o representativamente. Intrínsecamente es limitada e imperfecta en su contenido. La analogía nos asegura una noción que en su razón formal constitutiva es afirmada y predicada de la trascendencia divina, pero que al mismo tiempo debe ser categóricamente negada en la manera como

esa formalidad se presenta tanto en la experiencia como en el concepto mismo. No sólo los analogados tal como se realizan en la experiencia han de ser negados respecto de Dios, sino aún la conceptualización más alta que pueda lograr la mente humana, en su modo de concebirlo es limitada, y por lo tanto infinitamente distante de Dios. No puede darse una especie creada que contenga adecuadamente lo divino. La verdad entre el concepto y la realidad se salva, afirmando su razón formal privada de toda medida, de toda limitación, incluso la que posee en el mismo concepto. La teoría analógica no da la posibilidad de pensar que el concepto que pueda tener el hombre —elabórelo él o venga del cielo, es lo mismo— sobre el Primer Analogado, lo representa y reproduce intencionalmente de una manera adecuada. Adherirse a Dios, tal como está en la mente es adorar un ídolo. Lo que nos libra de un absoluto negativismo respecto de lo divino es la “razón análoga como tal” —*ratio analogica ut sic*— inherente en el concepto de todo analogado. Esta es la que debe ser afirmada y proyectada hacia Dios, negándole todo límite. La negación es intrínseca a todo acto cognoscitivo sobre Dios, de ella adquiere la ratio análoga las características referibles a lo divino: infinitud, necesidad, absolutez, inmutabilidad, etc. La conceptualización positiva de estas modalidades de los atributos divinos es imposible para el hombre. No podemos tener un concepto de lo absoluto como absoluto, de lo eterno como eterno, etc. Sólo podemos concebir un ser, una vida, una sabiduría, etc., a la cual negamos toda limitación, imperfección, etc.

De esto debemos concluir que la noción de Dios y los principios absolutos no pueden prescindir de la referencia a la experiencia finita y contingente. Que surgen a través de un proceso de purificación y negación de lo imperfecto de ella, y de la afirmación de lo simple y perfecto de la misma.

Por último: de las mismas consideraciones se desprende que pretender poseer el conocimiento de una propiedad cualquiera —ser, bondad, etc.— en un grado absoluto y divino, que sirviera como de mensura y módulo para las realizaciones imperfectas de la misma que se encuentran en la experiencia, es completamente inaceptable. Eso sólo podría darse contemplando la esencia divina tal cual es. Pero, negado este camino ontologista, para lograr la adquisición de esa noción mensurante y divina no puede invocarse la analogía. La analogía no puede dar ese conocimiento. La analogía óptica, la participación en la escala y plano real, está fundamentada en el Primer Analogado, que es medida y fuente de todos los demás. Pero una cosa es la analogía óptica, y otra el origen de nuestros conceptos análogos. Dios es el *Primum Ontologicum*, pero no puede ser para nosotros el *Primum Logicum*.

No creemos que sean estas las únicas dificultades que entraña la prueba de la existencia de Dios por la verdad, tal como la expone el Prof. Sciacca. Nos parece sí, que las que acabamos de desarrollar son graves y fundamentales, y que demuestran también la intrínseca insuficiencia de la famosa prueba agustiniana. Es lamentable que un esfuerzo tan vigoroso y magnífico en su principal intento quede sustancialmente malogrado.

BOLETIN DE FILOSOFIA MORAL

Varios profesores estadounidenses de filosofía colaboran en un trabajo colectivo que lleva por título "Estudios sobre teoría ética" ⁽¹⁾ y aparece editado por la Universidad de Colorado (EE. UU.). En general, los artículos responden a una misma preocupación temática: la de establecer las relaciones que la ética guarda con el conocimiento de la naturaleza humana. Aun los que no abordan directamente ese problema (como ocurre con el de David Hawkins "Ethics and ethical experience" y el de Forrest Williams "What is truth about man"), aportan, con todo, su contribución al examen de aspectos decisivos de aquél.

Bertram Morris encabeza la lista de colaboradores con un artículo "Ethics and human nature" (p. 1-16), en el que, inspirándose en dos tesis de C. I. Lewis citadas en el epígrafe ⁽²⁾, sostiene que: a) la naturaleza humana constituye el fundamento de la conducta moral (p. 1); y b) la naturaleza humana ha de ser vista en el amplio contexto de la naturaleza misma, de una naturaleza, además, que incluye la sociedad (p. 16). La naturaleza humana es enfocada aquí en cuanto connota capacidad moral y sensibilidad (o sentido) social. Hay para el A. una acepción en la que objetiva y legítimamente puede decirse que la esencia "realmente" humana del hombre es su naturaleza moral (p. 13). Esa capacidad del hombre para actuar decentemente con relación a otros es una parte del mundo, tanto como lo es la naturaleza misma. Estas tesis las establece el A. al hilo de una controversia con la posición de quienes imputan a los sostenedores de las mismas incurrir en diversas falacias que se reducen a las tres siguientes: 1) pasaje ilícito de hechos a valores (Hume); 2) la falacia naturalista (G. E. Moore); y 3) la "petitio principii". Morris analiza esas objeciones y las declara inconcluyentes; estima que todas, cada una a su modo, limitan el contexto de la cuestión, excluyendo el carácter indispensablemente social de la moralidad ⁽³⁾.

"Human nature and ethics" es el título de la colaboración de *Edward J. Machle* (p. 17-25) quien comienza por establecer como un principio que todos los sistemas éticos que intentan justificar los enunciados morales y se hacen cargo de las situaciones morales actuales, adhieren en alguna medida a una versión de la proposición "la naturaleza humana es buena". Y luego distingue entre dos sentidos de naturaleza humana: sentido I, fáctico y literalmente descriptivo, y sentido II, con carga axiológica; es este último el que aparece en los argumentos de los éticos, con relevancia para justificar los enunciados morales. En este sentido la naturaleza humana está constituida por relaciones morales y expresa la vocación de la comunidad de decisión. El A. concluye: "En cuanto que una cierta apelación a la "naturaleza humana II" es fundamental para verificar enunciados morales, tal verificación es posible solamente en

(1) University of Colorado Studies, Series in Philosophy, Nº I, *Studies in ethical theory*. University of Colorado Press, Boulder, Colorado, February, 1958, p. 111.

(2) C. I. Lewis, The ground and nature of the right: a) "The ground of the validity of imperatives must somehow lie in human nature". b) "The peculiarly human kind of life is imperatively social. That fact is a datum for ethics".

(3) Para este artículo como para los restantes voy a consignar algunas observaciones en nota a fin de no quebrar la continuidad de la reseña.

una comunidad con una vocación. En tal comunidad "la naturaleza humana es buena" es una tautología, pero moralmente hablando es la tautología definitivamente significativa ya que expresa las decisiones que constituyen la comunidad como una comunidad moral. Es una tautología constructiva" (p. 25) (4).

En el artículo de Morris cabe observar: a) si bien es cierto que la moralidad vivida se da *realmente* en la vida humana, la que a su vez pertenece a la totalidad cósmica, y si bien es verdad asimismo que la naturaleza humana es, en algún sentido, fundamento de los enunciados morales normativos, con todo, no se ve con claridad cómo según el autor se articula precisamente la naturaleza humana con esos enunciados en cuanto normativos; b) La moralidad no se cumple exclusivamente en la dimensión social del hombre; tan "distintivamente humano" es el pudor respecto de la intimidad personal como la "sociabilidad"; c) No se advierte la distinción entre la mera aptitud para la conducta recta —que puede darse en el inmoral— y la peculiar capacidad para ese comportamiento que la virtud confiere al virtuoso; d) Véase las observaciones, en parte pertinentes, de Machle (p. 20; 22) y de Rogers (p. 50 y 51) dentro de este mismo volumen.

En "Philosophical ethics and morality" (p. 26-44) *John O. Nelson* propone una tesis verdaderamente radical: la filosofía debe tener por manifiesto "Podemos obrar sin moralidad". Si se distingue entre bien práctico (o bien de satisfacción) y bien moral, se puede sostener que aunque haya una sabiduría práctica no puede haber una sabiduría moral. La filosofía (búsqueda de la sabiduría) es incapaz de: 1) determinar la naturaleza (sea formal sea material) del bien y del mal morales; y 2) de derivar en una amplia medida, de esa naturaleza lo que son realmente bienes morales, virtudes y deberes (p. 28-29). El A. procura establecer esa incapacidad mostrando los resultados negativos sea de la filosofía "analítica" o bien de la filosofía "sintética". Para él un argumento moral no provee premisas para una deducción sino que apunta a mover el espíritu, a causar persuasivamente cambios en la toma de posición o en la actitud (5).

Robert Roger escribe "On the justification of ought-statements" (p. 45-56) con un doble objeto principal: a) indicar un sentido en que se puede hablar de justificar enunciados normativos por medio de consideraciones fácticas (p. 45-49), especialmente resumen de p. 49); y b) argumentar contra la tesis (sostenida por los partidarios del "naturalismo ético"— p. ej. *Bertram Morris*— entre otros) de que tales enunciados pueden ser justificados si se muestra que son correctas descripciones de esto o de aquello. En cuanto a

(4) a) Es innegable la necesidad de distinguir entre lo fáctico —no moral y lo específicamente moral, pero la discriminación se resiente de dos ambigüedades: la primera concerniente al sentido de "vocación" (¿tiene ésta un valor objetivo y se articula con un genuino "valor" en el sentido de lo que es valioso *en sí* para tal comunidad —o para tal persona individual?); la segunda, relativa a "la bondad" de la naturaleza humana' (¿bondad óntica o bondad moral?); b) Falta indicar lo que especifica precisamente la "relación moral" (p. 23).

(5) a) Sería de desear una mayor precisión en la formulación de la tesis central, pues no logro discernir con claridad cuál sería la auténtica función de la filosofía respecto de la moralidad ni tampoco qué sentido atribuye el A. a los términos "categoría moral" y "moralidad". b) Caracterizar el argumento moral del modo que lo hace el A., equivale a reducirlo a mera retórica. Los ejemplos utilizados comportan la falacia del pasaje de lo accidental a lo esencial.

lo primero el A. advierte que las consideraciones fácticas pueden servir de justificación solamente si están en conexión con un cierto juicio no-fáctico (p. 49); cuanto a lo segundo señala como crítica fundamental que todas las definiciones "naturalistas" de "bien" se alejan del uso ordinario del término lo bastante como para que sea imposible tenerlas por definiciones reales satisfactorias de "bien" (p. 53).

En "Ethics and ethical experience" (p. 57-71) *David Hawkins* defiende un "objetivismo empírico" que deslinda del utilitarismo (también "objetivismo empírico" para el A.), contra el cual desarrolla una interesante crítica, en el curso de la cual llama la atención sobre los límites del alcance del juicio moral inductivo. Propugna un "realismo moral" para el que la materia de los juicios morales —las vidas humanas y las condiciones que las afectan— se extiende más allá de los valores y disvalores susceptibles de experiencia y que las personas pueden "vivir", y allende también las condiciones causales con respecto a las cuales las satisfacciones pueden ser promovidas al máximo (p. 69) (6).

Doris Webster Havice expone en "The need for sound type-theory in ethical inquiry" muy interesantes y atinadas observaciones y sugerencias sobre la necesidad de una tipología adecuada para la indagación moral (p. 72-82). Entre un "situacionismo" y un abstractismo, igualmente unilaterales, sigue una "via media" a la que contribuye con la indicación de tres criterios de una buena tipología: a) el fundamento de las distinciones de ésta debe ser identificable y demostrable en la experiencia; b) el fundamento material debe ser uno que arroje luz sobre las diferencias significativas en los esquemas dinámicos de comportamiento y experiencia; c) se ha de tomar en cuenta el objetivo para el que se constituye la tipología de la personalidad (p. 79-81).

"Human nature, science and philosophy" se intitula el artículo de *William Sacksteder* (p. 83-98) quien se propone, más que decir algo sobre la naturaleza humana, sobre lo que es o debe ser, indagar qué clase de problema puede ser nuestro "problema de la naturaleza humana" (p. 83). Por de pronto cabe hablar de ciencias en plural y recordar que varias de ellas colaboran en el conocimiento de la naturaleza humana. Ahora bien, la filosofía tiene una triple función: dialéctica, condicionante (por medio de sus "principios condicionantes") y práctica. Respecto de esta última el A. registra como constante que las filosofías morales casi invariablemente implican entre sus convicciones básicas algunas sobre la naturaleza esencial del hombre (éste es considerado como esencialmente racional, esencialmente social, etc.) y que esta delimitación es generalmente crítica en el establecimiento de las distinciones filosófico-morales (p. 95) (7).

Por último, *Forrest Williams*, en "What is truth about man" (p. 99-111) intenta determinar el carácter de una ciencia del hombre. Toma como punto de partida una definición de ciencia en la que desempeña una función axiomática el "principio de las relaciones externas" y que presupone un concepto mecanicista del mundo. Si tal es la naturaleza de la ciencia, el carácter y la

(6) Sería muy pertinente una precisión sobre los caracteres de este "realismo moral" y sobre su conexión con la experiencia.

(7) El reconocimiento de la función fundamentadora de una filosofía de la naturaleza humana resulta comprometido por un cierto relativismo de los "principios condicionantes"

conducta del hombre son demasiado complejos para ser, en rigor, objetos científicos. ¿Y qué son, pues, las "ciencias del hombre"? Tan sólo creaciones literarias que no poseen la verdad de ciencia. No hay, por tanto, ciencias del hombre; incluso no tienen por objeto al hombre sino que, más bien, tratan fenómenos, deliberadamente abstraídos, del comportamiento humano (p. 109-110).

Tal es el contenido de este volumen colectivo que permite tomar contacto con una problemática con vigencia en los círculos universitarios de E.E.U.U. y con las actitudes diversas que se asumen frente a ella. Además, ofrece un testimonio de la influencia de la obra de G. E. Moore, una de las más importantes, sino la más importante, a secas, de las expresiones de la ética anglosajona contemporánea, por lo general poco conocida en los ambientes filosóficos de habla española.

El propósito de la "Ética" (8) de Walter Ehrlich es el de ofrecer una fundamentación metafísica de la ética (p. 11). La obra está distribuida en seis capítulos que se pueden agrupar así: una introducción (cap. 1º) que lleva por título "Derecho y libertad" y se ocupa principalmente de dilucidar la noción de "culpa cósmica" (Weltschuld) (9), importante en la concepción del autor; una parte central (cap. 2º o 5º) destinada a acotar el dominio de la ética, para lo cual Ehrlich echa mano de la noción de "Gehalt" (literalmente: "contenido" valor quilate —¿contenido valioso?—) y examina sucesivamente los tres tipos principales de "Gehalte": Naturgehalt (cap. 3º), Wesensgehalt (cap. 4º) Werkgehalt (cap. 5º) (10); y, por último, una tercera parte, en que bajo el título de "constitución de la esencia" (cap. 6º) se aborda la metafísica de la ética.

Para el autor el dominio de la ética se determina como se apuntó ya, con relación a los "Gehalte" (p. 52, 140); entre éstos es el "Wesensgehalt" sobre el que se concentra la atención principal de la indagación ética (p. 54), pues el fin de ésta es "la constitución de la esencia del hombre" (p. 131; 55).

De los caracteres de la ética, según el contenido de esta obra, pueden anotarse los siguientes: a) es una disciplina metafísica (p. 138), pero por "metafísica" entiende el autor la que tiene en cuenta no algo "trascendente" sino meramente "trascendental" (p. 50) (11); b) o es ni ciencia formal ni ética religiosa. No lo primero, porque una ciencia formal no admite la tendencia a la salvación —esencial a una ética— y, por lo tanto, una ética científica no es, en rigor, una ética (p. 8; 50). Pero tampoco es una moral religiosa, porque este tipo de moral no ofrece una ética de la libertad (p. 8). Con todo, a pesar de

(8) *Walter Ehrlich, Ethik*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1956. p. 140.

(9) Sobre este concepto véase referencias en p. 9, 17, 18, 50, 52, 99, 126, 127. Se trata de una culpa tradicional e histórica y no de ningún pecado original en el marco de una religión trascendente (p. 50). Y su carácter es histórico-social y afecta la relación con los demás hombres (p. 8).

(10) Los rasgos generales de estos "Gehalte" son cuatro: a) una presencia más alta o una más alta actualidad (p. 64-66); b) amplitud regional (p. 67-69); c) la "intra-posición" (p. 69); d) la capacidad comunitaria (p. 70).

(11) La ética se convierte, para Ehrlich, en una metafísica del hombre, en una doctrina de la salvación de su esencia en el mundo (p. 50). En otro pasaje distingue dos aspectos en la metafísica de la ética: la liberación de la culpa cósmica (salvación negativa) y la configuración de la esencia en sí sin "Gehalt" como una esencia investida de una constitución peculiar (salvación positiva) p. 137.

no ser una ética religiosa, se presenta como doctrina de salvación ⁽¹²⁾ (p. 39). c) No es doctrina del sumo bien —no hay para ella ningún “soberano” bien, sino sólo la “bondad”—; y renuncia a toda teoría de la virtud, que siempre está en conexión con el “soberano” bien, sea celestial o terreno (p. 83). d) Se limita a una pura actitud vital de principio, que deja las “singularidades” al “singular” (p. 82). e) Es una ética autónoma, uno de cuyos conceptos capitales es el de “libertad trascendental” cuya realización está ligada a la “constitución de la esencia del hombre”, ya aludida como objetivo de esta concepción moral (p. 121-129); otra noción capital es la de “bondad interna” que se presenta también como “autónoma” pues no está prescrita por nadie ni obligada respecto de nadie (p. 83). En esta ética autónoma no hay preceptos (p. 81; 133); resulta suficiente lo que el autor llama la “discreción trascendental” —*transzendentaler Anstand*— (78-80). f) Se halla en conexión con la estética objetiva, la que si bien no es fundamento de la ética, con todo, encierra una gran importancia para ésta (p. 112-113).

Criterio moral de esta ética es el que consiste en preservarse de la culpa cósmica en las intenciones y en las acciones (p. 130). Este criterio se completa con su conexión con una actitud erigida por el autor como un principio: la “fé ontológica” —*ontologischer Glaube*— como fé en el amor (p. 93-99; espec. p. 94 y 97).

Por último, el contenido vital de esta ética lo constituyen los siguientes “Gehalte” analizados sucesivamente: el “amor especulativo” (p. 71-77), la discreción trascendental, la liberalidad (p. 85-92) y la “fé ontológica”. Todos pertenecen al “*Wesensgehalt*” y se condicionan recíprocamente (p. 98). Si bien le parece problemática la determinación de una jerarquía entre ellos, el autor juzga que en la cima está situado el “amor especulativo” (p. 98; 132).

Hasta aquí el contenido de este libro que he procurado resumir en sus articulaciones principales y del que no puede decirse que haya ofrecido, en rigor, una fundamentación metafísica suficiente de la ética, como era el propósito declarado del autor. Sin insistir en el concepto de metafísica aplicado en la obra y que Ehrlich no se esfuerza por dilucidar, no obstante su importancia para la tarea emprendida, lo cierto es que falta siempre la necesaria precisión de las nociones “metafísicas” fundamentales. En particular, la noción de “Gehalte” queda permanentemente imprecisa, a pesar de la función central e incluso articuladora que el autor le atribuye. Lo mismo ocurre con el concepto de “*Weltschuld*” que, por lo demás, jamás aparece examinada en relación con el problema general de la culpa moral. Tampoco hay un análisis de la noción de “religión” ni de “ética religiosa” sino una sumaria descalificación de ambas, sin distinguir entre una ética filosófica abierta a lo trascendente divino y una teoría moral con apoyo en una revelación. Incluso el problema de una ética científica lo resuelve el autor perentoriamente sin examinar, con mínimo detenimiento, las posibilidades de tal tipo de concepción moral. ¿Y para qué hablar del vigoroso concepto de “salvación”?

Lamentablemente esta ausencia de rigor conceptual en la determinación de las nociones capitales compromete, en primer lugar, la interesante empresa intentada por el autor de articular los tres tipos de “Gehalte” y de poner así en conexión los tres planos de la naturaleza, de la “*poiesis*” humana y

(12) Ver nota 4.

de la moralidad, y afecta además, el valor de algunas estimables descripciones de actitudes morales básicas.

En su libro intitulado "Ética more iuridico" ⁽¹³⁾ Peter Karstedt se ha propuesto principalmente mostrar el fundamento moral del derecho (p. 173). Su punto de partida es, precisamente, la idea del derecho, distinta del concepto de éste e integrada por dos momentos, uno técnico y otro ético que se relacionan en una tensión bipolar (p. 173; p. 10-11). De ahí que, en la intención del autor, su indagación de la ética se llame "more iuridico", ante todo, porque son los problemas del derecho los que han inducido a internarse en el campo ético y son el punto de referencia al que la consideración debe apuntar, y porque, en particular, es la idea del derecho la que como objetivo tendencial ha de determinar la perspectiva de manifestación de los fenómenos, del orbe moral (p. 13). Además, la ética de este libro será "more iuridico" por otra razón: porque en la consideración de lo ético parte de la decisión, pues es en ésta en la que el derecho tiene su realidad en el mundo (p. 45-46).

La obra de Karstedt consta de una introducción destinada a justificar una actitud nominalista, y de tres partes: una lógica, que examina conceptos, juicios y norma morales (p. 49-92); una metafísica, preocupada por discernir lo que en el fenómeno moral concierne propiamente a la voluntad (p. 93-139); y finalmente, una dialéctica, cuyo objeto es señalar la diferencia de las diversas posiciones éticas y la oposición lógica y social en la que ellas caen en cuanto se atribuyen validez universal (p. 141-187).

Además de nominalista, la ética ofrecida en este libro presupone un determinismo que, si bien recibe inspiración de Schopenhauer (p. 68 y sgtes.) resulta aun más radical que el de éste. En congruencia con este supuesto, la ética del A. será lógicamente, no normativa y relativista ⁽¹⁴⁾ (con matización perspectivamente psicologista o sociologista). Y, por otra parte, descartada la realidad de Dios (p. 150-152), con resuelta afirmación immanentista se sostiene que "moral y ethos tienen su origen en la voluntad" (p. 143) y que el mundo es por la moral tan bueno como puede serlo (p. 190). Esto último en oposición a la convicción de los filósofos morales de que el mundo, en perspectiva moral, no es tan bueno como podría y debería ser (p. *ibidem*).

El A. distingue tres morales: la de la autoconservación, la de la abnegación y la social, e indica sus principios constitutivos y sus extravíos dialécticos (p. ej. para la primera, la eudemonología y el hedonismo, por un lado, y el solipsismo, por otro (p. 144-146). A su vez, cada una de estas morales tiene su propia ideología, e. d. "un complejo de representaciones, opiniones, saber, etc., que resulta articulado e intrínsecamente determinado no por la necesidad lógica sino por las fuerzas irracionales de la voluntad" (p. 154-155). Y así la ideología de la primera moral es el liberalismo, la de la segunda el pacifismo y la de la tercera (p. 161-171). Todas son, lo mismo que los conceptos morales, que la ley y el ideal morales, reflejos en la conciencia de los

⁽¹³⁾ Peter Karstedt, *Ethik more iuridico*. Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain K. G., 1956, p. 193.

⁽¹⁴⁾ "Mit anderen Worten: es gibt nur konkrete Wertrangordnungen innerhalb der konkreten Kulturgemeinschaften und keine absoluten Werte. Dieses schon deswegen, weil die objektiven Wertvorstellungen psychologisch-soziologische Fakten, keine an sich seiende Wahrheiten sind" (p. 180). Cf. p. 155, y *passim*.

movimientos de nuestra voluntad (p. 161 cf. p. 91). Pero, con todo, el objetivo de los tres tipos de morales es el mismo: el más alto despliegue de la vida (p. 116) ⁽¹⁵⁾.

Dentro de esta concepción de la ética se atribuye una función muy importante a lo que el A. llama "impulso moral (der moralische Trieb)" ⁽¹⁶⁾ y vincula con los movimientos de la voluntad (p. 63), pero sin precisar suficientemente la índole de estas relaciones. Este impulso se encuentra en el origen de los juicios morales, que, por lo demás, son lo primario respecto de los conceptos morales que, derivados de aquellos, son lo secundario (p. 86); también se halla en el origen de la ley moral (p. 90) y del deber (p. 92); por último, su función parece ser, ante todo, negativa (p. 64).

En el "impulso moral" se origina asimismo el derecho (p. 136), el que se distingue de la moral por diferencias metódicas pero no esenciales, ya que ambos coinciden en una esencia común: son decisiones de valor sobre el comportamiento humano (p. 138-139). El derecho es, pues, decisión de valor, pero general (p. 45), y su función consiste en la purificación de las crisis dentro de la jerarquía de valores (p. 174), lo que realiza orientándose según el supremo valor jurídico, a saber, la idea del derecho (ibid.; p. 175). Esta, si bien tiene su fundamento existencial en la reacción volitiva del impulso moral, pertenece al plano de la conciencia y por esto, exclusivamente por esto, se diferencia de la "justicia" que el autor adscribe al impulso moral como principio de éste (p. 175). El sujeto final del derecho, como de la moral, por lo demás, es el desarrollo de la cultura (p. 178); claro está, de la cultura correspondiente a nuestro respectivo círculo (p. 180). En esta concepción del derecho aparecen, como es lógico, todos los rasgos, ya apuntados, que definen la ética del autor, en particular, es sostenido un nominalismo empirista y relativista, para el cual no hay una idea absoluta del derecho con validez universal sino solamente ideas concretas del derecho que existen como hechos psicológico-sociológicos, como fenómenos naturales, producidos necesariamente por una voluntad no libre (p. 180).

Este es, sumariamente expuesto, el contenido principal del libro de Peter Karstedt. Y ahora, unas pocas observaciones antes de dar término a esta reseña. Debe anotarse, en primer lugar, que ni el determinismo ni el nominalismo que sirven de fundamento al autor y que éste intenta justificar en su libro, aparecen bien delimitados frente a las posiciones antagónicas. El concepto de libertad, contra el cual Karstedt erige su determinismo, se asemeja mucho a una caricatura (Véase p. ej. p. 74: "Yo no sé como se debería formular un único juicio moral sobre un hombre moralmente libre. El es ni bueno ni malo sino, en rigor, solamente libre, e.d. el puede ser como él quiere. Absurda representación"). Y en p. 131 opone como incompatibles la libertad de la voluntad y la permanencia de la voluntad del agente, "porque una voluntad

(15) Porque éste es el sentido de la moral —llevar la voluntad de vivir a su más alto despliegue— la cuestión del valor o disvalor morales de esta voluntad carece de sentido. "Si la voluntad como tal es buena o, como tan a menudo se dice, mala, es, según el autor, una pregunta no sólo ociosa sino también desatinada. La voluntad como tal está más allá del bien y del mal" (p. 192).

(16) Ver referencias al "impulso moral" en p. 63, 85, 86, 88, 90, 91, 93, 96, 98, 99, 100, 101, 107, 109, 116, 117, 121, 122, 123, 125, 135, 136, 138, 139, 141, 149, 171, 178, 189, 190, 192.

libre no puede tener consigo misma ninguna identidad"). Por otra parte, su concepto de "nominalismo" adolece de serias fallas en su definición. Así se ve, con la natural sorpresa, llamar "nominalista" a Duns Scot (p. 16) y caracterizar el "realismo" en el sentido de la doctrina platónica de las ideas (según la interpretación aristotélica), ubicando bajo ese rótulo nombres como el del Estagirita, Tomás de Aquino, etc., (p. 14-15).

El autor inicia la primera parte de su libro, a saber la Lógica, con unas indagaciones terminológicas en las que introduce su propia concepción de la ética, sin dejar a las palabras su obvia significación prefilosófica ⁽¹⁷⁾. Así no hay que extrañarse de encontrar coincidencias —que el autor interpreta como confirmaciones de su teoría— entre la parte filológica y la conceptualización filosófica.

Ya se anotó en el curso de la reseña que falta una precisión suficiente sobre la conexión entre "impulso moral" y voluntad. No se alcanza a percibir con la distinción y claridad necesarias la naturaleza de este "impulso" al que, por lo demás, se asigna tanta influencia en el dominio de la moralidad. ¿Qué relación tiene con la voluntad? y ¿con la decisión?. Esta ambigüedad influye en la comprensión de las funciones atribuidas al "impulso moral", entre las que figura nada menos que la dirección de la vida moral para evitar que el hombre cometa errores (morales) en su vida ⁽¹⁸⁾. ¿Pero de dónde procede esa rectitud del "impulso moral" que le permita ejercer esa tarea?. ¿De la voluntad?. Pero ésta actúa necesariamente. Por tanto ¿sus decisiones son siempre rectas?. Problemas sin respuesta en el libro de Karstedt.

En contra de la tesis del autor sobre el sentido de la moral, tesis resueltamente vitalista aunque coloreada de "culturalismo", puede hacerse valer su propio relativismo, que importa la posibilidad de una descalificación eventual de ese sentido en el curso de la historia. A esta concepción ética, como también, por cierto, a la conexa teoría del derecho, las aquejan las dificultades anejas a todo sociologismo, forzado a limitarse, bajo pena de caer en la incoherencia, a una mera descripción de morales y sistemas jurídicos concretos o a lo más a la elaboración de una tipología de los mismos, con renuncia a toda pretensión normativa o regulativa.

Una nueva obra de gran aliento sobre el inmarcesible Platón suscita siempre vivo interés, sobre todo si se refiere al tema político, tan central en la problemática del maestro de la Academia, y si desde allí se intenta alcanzar una renovada perspectiva sobre el sentido general de su filosofía. Es lo que ocurre precisamente con este hermoso libro de Maurice Vanhouette sobre "La filosofía política de Platón en 'Las Leyes'" ⁽¹⁹⁾, incluido en la prestigiosa colección de la Biblioteca filosófica de Lovaina. El autor se ha propuesto la tarea de realizar un comentario filosófico del diálogo y de brindar,

(17) Véase p. ej. la determinación del sentido de "böse" (solamente como contrario de "gütig"). En p. 56; cf. p. 61, lo que comporta una injustificada restricción de su alcance semántico.

(18) Cf.: "Der Mensch ist ein Tier, welches irren, ja sich verirren kann, und darum bedarf er eines Steuers. Die Funktion dieses Steuers nimmt der moralische Trieb wahr, und aus seiner Aufgabe erhalten die moralischen Phänomene ihren Sinn" p. 101.

(19) Maurice Vanhouette, La philosophie politique de Platon dans "Les Lois". Bibliothèque Philosophique de Louvain, Public. universitaires de Louvain, Louvain, 1954, p. 466.

por esta vía, una interpretación nueva de toda esta obra. La articulación del libro responde fielmente a este programa: en las tres partes (El inacabamiento de Las Leyes; La estructura de las Leyes; El origen de Las Leyes) el autor, a propósito de cada uno de los temas, comienza con un análisis muy prolijo y circunstanciado del texto del diálogo, cuyo sentido dilucida recurriendo al respectivo contexto y también con frecuencia a pasajes paralelos de otros diálogos; y, por último, señala y examina los grandes problemas filosóficos respectivos ⁽²⁰⁾.

De entre éstos hay uno verdaderamente central, el de lo racional y lo irracional en la filosofía política de Platón, considerado al final de la primera parte, dedicada, como se ha dicho, a estudiar el hecho y las causas del inacabamiento de "Las Leyes". Por medio del "análisis reflexivo" el autor procura revivir el clima en el que han sido elaboradas Las Leyes" (p. 70 y sgtes.); luego, por un análisis directo persigue la determinación de la entraña misma del conflicto entre lo racional y lo irracional. Según la actitud de espíritu fundamental de Platón, en la época en que escribía su diálogo póstumo, la legislación debía en la práctica quedar abierta; sin embargo, todo ha ocurrido como si el filósofo no hubiese podido ser lógico consigo mismo hasta el final y hubiese destruido el conflicto subyacente a toda su obra legislativa. Al destruir ese conflicto —el de lo racional y lo irracional— ha destruido al mismo tiempo la conciencia revolucionaria que es el lugar privilegiado del hombre político o por lo menos del filósofo político. Por eso se pregunta el autor: ¿"Por qué Platón ha llegado a ser un revolucionario tan prudente?" (p. 81). Y cree encontrar la explicación en la concepción platónica del conocimiento y del ser, más concretamente, en el peculiar realismo epistemológico de "Las Leyes" informado por la dialéctica, tal como Platón la concebía al fin de su vida. Y así la legislación se torna una indagación objetiva, en el seno de la realidad, de las leyes que se encuentran allí desde siempre, completada con una enumeración y clasificación de éstas en un orden jerárquico y definitivo. Ya que estas leyes, como las naturalezas, existen en un número limitado, la tarea legislativa llegará un día a su término. (p. 81-86).

En torno a este problema central se reúnen otros dos problemas con sus conflictos constitutivos: el de la moral y la política (examinado al final de la segunda parte bajo el título de "El formalismo político en Las Leyes, p. 217-274) y el de la religión y la política (estudiado como "La actividad política de los filósofos según Las Leyes —p. 414-455— y al término de la tercera parte del libro).

La ciencia o la dialéctica no pueden conferir a Las Leyes más que una estructura ideal; por ello, todo código legal, como lo enseña el Político y lo reitera el diálogo póstumo, es una imitación de la ciencia política. Esta importante comprobación induce a Vanhoutte a internarse en el tema de la imitación artística según Platón para examinar el papel de la moral en ella y también para establecer los criterios aplicados por el filósofo para discriminar el arte verdadero del falso. En cuanto a lo primero concluye que "el

(20) Para destacar el problema en cada caso el autor se vale también, como de recurso metódico, de lo que llama el "análisis reflexivo" que busca bajo el contenido manifiesto de la legislación platónica su contenido latente o bien, dicho de otro modo, procura descubrir el universo noético y sentimental vivido por el autor (p. 68-69).

arte es un departamento de la ciencia moral" (p. 111); y en cuanto al segundo punto determina que para Platón el arte verdadero se distingue del falso sobre todo por el modelo que se proponen imitar (p. 124) y, además, que por influencias de la ciencia y de la dialéctica el arte se convierte en un "mito". Todo ello así, el autor puede señalar en congruencia con esa doctrina la influencia predominante de la moral en "Las Leyes" (p. 134-168) y describir la estructura muy peculiar que a éstas confiere el arte imitativo, deteniéndose muy especialmente en la noción platónica de "esbozo legislativo" (p. 169-197; p. 198-216). Después de este examen de la estructura de Las Leyes, Vanhoutte estudia lo que llama "el formalismo político en Las Leyes" (p. 217-274). El formalismo político que se le imputa a Platón, se manifiesta principalmente en que el punto de remate de sus reflexiones sobre la mejor forma de gobierno posible se sitúa en el derecho, que es el medio más abstracto de regular los conflictos sociales (p. 223-234; p. 256-261). El A. llega a preguntarse si Platón ha planteado bien el problema político (p. 246). Y luego, aplicando nuevamente el "análisis reflexivo" descubre en la manera como Platón ha concebido el tránsito de la moral a la política, la causa de las dificultades intrínsecas a su filosofía política. Platón ha ido de lo más concreto a lo más abstracto: de la moral concreta y vivida de su tiempo a una moral puramente formal. Su mayor debilidad es la ausencia de una idea concreta del Estado, el que resulta sustituido por un orden, por así decir, inmutable, preocupado de mantener en el dominio social los valores que han sido adoptados a priori y que se hallan informados por esa actitud que el A. designa como "moralismo platónico" y cuyo desarrollo suficiente reclamaba, como única salida, el recurso al derecho, con su pretensión de sujetar a los hombres a un orden demasiado distante de los deberes que ellos conciben claramente (p. 261-262). Para el A., el maestro de la Academia no ha acertado a plantear de modo conveniente el problema del Estado. Surge, entonces, la cuestión de si existe una razón que, independientemente de los datos de dicho problema, ha podido contribuir a mantener en el espíritu de Platón una ilusión concerniente a la validez misma de sus razonamientos (p. 263). El origen de las contradicciones de Platón habría que buscarlo, según el A., en la aplicación que aquél hizo en materia política de su teoría de la imitación artística, creando así una obra de arte parcialmente falsa (p. 265). Platón alimentaba una cierta ilusión respecto de la forma o estructura que creía poder dar a su obra, y es esta ilusión la que ha engendrado el formalismo político (p. 268). En particular, Vanhoutte denuncia la ambigüedad fundamental que consiste en concebir dos modelos de niveles diferentes: el primero, el de la kalípolis, una "Idea" (eidos) auténtica y enteramente irrealizable, y el segundo la constitución legislativa proyectada, que también resulta un arquetipo, no en tanto que "eidos" sino en tanto que "idea" o "genos", e. d. como un concepto realizado parcialmente o realizable (p. 266). Y así la segunda constitución funciona a la vez como una copia de la primera (como un "eidolon" de ésta) y como un modelo (p. 267).

Por último, el autor aborda bajo el título de "el origen de Las Leyes" el tercer problema, cuya significación profunda es la siguiente: "Si la legislación platónica es un fracaso al nivel de la ciencia y del arte, ¿presenta garantías de éxito a un nivel superior que trascendería el entendimiento ordinario de los hombres?" (p. 460). En otra formulación más general, aludida

anteriormente en esta reseña, es el problema de la religión y la política. Desde que la legislación platónica (en sentido lato) es el resultado de la sinergia de gran número de artesanos que se reducen a tres categorías (el legislador, Dios y los magistrados) se trata, primeramente, con vista a presentar los términos del problema, de establecer la parte que a cada uno de estos artífices toca en el origen de Las Leyes. Es lo que realiza el A. a lo largo de tres extensos capítulos, de cuyo contenido, imposible de resumir en esta reseña, sólo voy a destacar los puntos siguientes: a) el discurso del legislador aparece como la transcripción de un "lógos" impersonal y de dirección infalible (p. 284); b) la misión del legislador puede ser fundada de una manera absoluta, a los ojos de Platón, al concebirla como una mediación entre Dios y la ciudad (p. 318): La legislación expresa la naturaleza íntima de Dios, justa medida y sistema de los movimientos celestes (p. 359); con todo, "Platón admite a priori que Dios es el señor de la legislación y que él comparte sus prerrogativas con el azar y la actividad de los hombres. c) La función política de los magistrados y de los ciudadanos llamados a ser magistrados algún día (función que consiste, principalmente, en el mando político y la custodia de la ciudad) debe ser comprendida a partir del dogma de la providencia y de la incorruptibilidad de los dioses (p. 400) y la preparación para ella comporta la invitación a un humanismo completo (p. 411).

En el capítulo final de esta tercera parte "la actividad política de los filósofos según Las Leyes", después de advertir que en este diálogo se atribuyen a los filósofos políticos ciertas actividades que les exigen un real esfuerzo personal para encontrar soluciones originales y adaptadas a las circunstancias, actividades, por lo demás, de naturaleza esencialmente religiosa, aunque diferentes según las épocas (participación mística en los tiempos antiguos —leyenda del reino de Cronos—, paralelismo de la actividad divina y de la humana en los tiempos actuales), el A. llega a la conclusión de que, en principio, no hay para Platón conflicto entre la religión y la política (p. 428). Pero la situación cambia cuando se repara en que los filósofos son llamados a endosar responsabilidades temporales o, si se quiere, puramente profanas que parecen a veces incompatibles con sus preocupaciones religiosas. En tal caso, habría de hecho en Las Leyes un conflicto siempre latente entre la religión y la política (p. 429). Platón mismo se habría dado cuenta de que era preciso franquear el umbral de los proyectos en materia gubernativa para entrar resueltamente en la acción o, más estrictamente aun, en la lucha de los partidos y de las influencias. Si bien le habría sido imposible llegar hasta allí, siempre, sin embargo, se plantea en su obra el problema de un pensamiento verdaderamente político, directamente vertido a la acción práctica (p. 430). Habría así dos tendencias opuestas en Platón en lo que concierne a las relaciones de la religión (se alude a la elaborada por la filosofía) y de la organización general de la política. Después de haber señalado la realidad de ambas tendencias, Vanhouette las registra esta vez desde el punto de vista de las relaciones que existen entre la religión (se refiere aquí a la ancestral, que era para Platón la más fiel aliada de la religión filosófica) y el espíritu de reglamentación que se denomina el derecho. En este terreno se observa que el filósofo, inspirándose en una concepción moderna o "racionalista" de las relaciones sociales, ha establecido a veces normas e institutos de índole exclusivamente profana (p. 448 y sgtes.), lo que no excluye, por

cierto, que en muchas otras oportunidades se haya ajustado a las tradiciones religiosas de su país. Haciendo el balance del esfuerzo platónico Vanhoutte expresa: "el recurso a la religión, no más que el recurso a la ciencia o al arte, no contribuye al éxito de su obra política" (p. 463).

Tal es el contenido de esta interesante obra consagrada al estudio de tres problemas, considerados por el A. como los más importantes para la comprensión de la filosofía política de Platón. Como se ha observado en el curso de esta reseña, el A. aspira a enjuiciar los resultados del esfuerzo del filósofo griego por resolver esas cuestiones, y en tal sentido el balance es negativo.

Sin el propósito de menoscabar, en lo más mínimo, el valor de este libro adecuada expresión de la meritísima labor de Lovaina en este campo de estudios, deseo formular unas pocas observaciones que tal vez sean útiles al autor. Ante todo, aunque la intención de la obra es más filosófica que histórica, el discernimiento del sentido de los textos platónicos habría sido facilitado por una referencia más amplia al contexto histórico-cultural, y en particular, a las vicisitudes políticas de la época, temas ambos sobre los que existe una bibliografía muy estimable. También es de lamentar la ausencia de una bibliografía detallada de las obras directamente relativas a la temática abordada, que han sido consultadas por el autor, quien, infortunadamente, la ha reputado superflua.

Pero donde me propongo insistir, siquiera sea muy someramente, es en lo concerniente al léxico nocional fundamental empleado en la interpretación filosófica de los problemas platónicos. ¿Es auténticamente platónica la formulación del primer problema en términos de racional e irracional? ¿No correspondía indicar, primero, qué significan precisamente ambos términos y a qué corresponden en el contexto platónico? No había que discriminar, dentro de lo que Vonhoutte designa como irracional (p. ej.: "la cité elle-même est un immense irrationnel...", p. 75), lo que, si bien histórica y contingentemente condicionado, ¿no repugna a las exigencias de una razón política recta de lo que contradice estas exigencias? ¿Y lo "racional" platónico no resulta a su vez "formalizado" en la interpretación del autor? En el fondo de estas preguntas hay una cuestión radical: el esquema de Camus, en que se ha inspirado Vanhoutte (p. 69, note 1), ¿es, en verdad, adecuado para pensar el problema platónico?

Otro concepto que suscita objeciones es el de "moral formal" (p. 248 y *passim*) aplicado a la actitud moral platónica. Que ésta se resienta de un indudable abstractismo, ¿autoriza a Vanhoutte para hablar de moral puramente formal? La inferencia parece excesiva y no hace justicia a los aspectos válidos de la doctrina moral del maestro de la Academia. Lo mismo, *mutatis mutandis*, podría decirse a propósito de la expresión de "formalismo político" aplicada a la filosofía política de Platón. No obstante estas observaciones, el libro de Vonhoutte constituye un serio y estimable aporte al mejor conocimiento del tema abordado, al que comunica un renovado interés.

UNA OPINION SOBRE ESTADOS UNIDOS

Una de las más agudas visiones de los Estados Unidos de Norteamérica que he leído es la de Julián Marías en su libro *Estados Unidos en escorzo* (1). ¿Porqué en escorzo? Porque escorzo tiene análogo significado que el griego *catagrapha* que significa imágenes, o esbozos que se ven a medias, un poco de costado, insinuaciones y a la vez rápidas pinturas como los "apuntes nerviosos y veloces de los dibujantes; es decir, lo que queda sí delineado, dibujado o pintado". En este sentido, el libro de Marías cumple su propósito porque todo él es un conjunto de rápidas *catagrapha* que se suceden como en un film. Pero el filósofo intuye entre las líneas y en los esbozos y en los trazos del hábil lápiz de Marías, elementos aptos para ser utilizados en la meditación especulativa sobre lo americano como tal. Es digno de hacer notar el esfuerzo del escritor español por penetrar vitalmente en los Estados Unidos y es interesante verlo desembarazarse de todos los prejuicios y equívocos con que se suele comúnmente opinar sobre la nación del norte. Quizá se pueda encontrar una línea unitiva de todas las *catagrapha* de que se compone la obra sin entrar a la repetición (irreproducible por otra parte) de cada boceto. Esta línea unitiva y fundamental parece indicarla el mismo Marías cuando insiste en el hecho, para él inevitable, de que solamente se puede comprender la vida norteamericana desde la soledad; en efecto, "los americanos han ido adelantando día tras día sus fronteras, han vivido siempre en un puesto avanzado, fortín o factoría; es decir, solos"; por eso, mientras el alma europea está hecha de convivencia, "el alma americana está hecha de soledad, ésa es su última sustancia" (pp. 59-60); y de ahí que se pueda hablar de "soledades juntas" para referirse a los norteamericanos; soledad que se patentiza en la tenuidad de lo público y, sobre todo, en las ciudades donde los núcleos urbanos no eliminan la soledad (p. 220); por eso, solamente desde la soledad se puede entender un alma "hecha desde la soledad"; un alma que "asiste" a la televisión por ejemplo (p. 229) o almas entre las cuales sólo queda el vacío entre los encuentros (p. 280); más allá de las grandes cosas y del maravilloso progreso físico de este pueblo, Marías descubre "una potencia misteriosa y tremenda: la soledad", esta "múltiple soledad americana" que se manifiesta en las diversificadas características de Estados Unidos y que es la línea predominante de estos bocetos del escritor español. Así y todo, es digno de hacerse notar su aguda pintura de "lo consabido", repertorio que crea supuestos básicos de la vida en general; también el no-sentido de la muerte y del diablo (p. 44) y el intento de disimular el ineludible hecho del morir en donde la muerte (cementerio de California) se volatiliza y parece desaparecer (p. 250); soledades juntas que se patentizan en el libro de Marías en los "compartimentos estancos" de las Universidades y en el profesionalismo de la vida intelectual; como también en el afán de "anticipación" en el tiempo que es "afán de seguridad de un pueblo que se siente últimamente inquieto, justo porque

(1) *Estados Unidos en escorzo*, 318 págs. Emecé editores, Buenos Aires, 1956.

toda la superficie de su vida es *extremadamente segura*" (p. 48). Yo me pregunto ahora: ¿No es la soledad como estrato fundamental del hombre norteamericano el signo de una originalidad radical? Porque la soledad es el estadio previo a la develación del ser, el cual, una vez descubierta, es ya comunicación y no soledad; los existentes no son ya "soledades juntas" sino común-uniión; pero como tal estado (que es precisamente la con-vivencia) no adviene porque si sino por la agonía permanente del espíritu, parece que semejante potencia misteriosa y tremenda de que está hecha el alma americana emerge de lo originario, de lo puramente estante, no del ser fecundado por el espíritu. Indudablemente, quien desee superar, arrancarse fuera de lo consabido, de lo standardizado, de la soledad, tendrá que agonizar contra la succión de lo originario (2). Estas son las reflexiones que me suscitan las *catagrapha* hábilmente dibujadas por el escritor español.

ALBERTO CATURELLI

(2) Cfr. mi obra *América Bifronte*, en *SAPIENTIA*, núms. 39-40, 42 y 43, 1956-7.

BIBLIOGRAFIA

DONOSO CORTES. ENSAYO SOBRE SU FILOSOFIA DE LA HISTORIA,
por *Alberto Caturelli*, Córdoba, 1958.

En tiempos de crisis, de disociación y derrumbe de pueblos e instituciones los hombres vuelven sus ojos a los testimonios de sobriedad, de inteligencia y de coraje. Uno de esos testimonios es Donoso Cortés. Ha dicho Carl Schmitt en su libro "Interpretación europea de Donoso Cortés": "Con cada intensificación del acontecer histórico universal —desde 1848 y 1918 hasta la guerra civil actual que envuelve a todo el planeta— su importancia (de Donoso) ha ido creciendo al mismo ritmo, del modo que, con el peligro, aumentan también las posibilidades de salvación". Se habló en una época del "ignorado Donoso Cortés". Pero el propio correr de los tiempos ha actualizado su pensamiento al extremo de que no sólo su patria, España, conoce su doctrina, sino también Alemania y Francia, que es como decir Europa.

El libro de nuestro ilustre colaborador Alberto Caturelli sobre Donoso Cortés es una valiosa contribución al conocimiento cabal de su Filosofía de la Historia y en consecuencia un verdadero aporte al esclarecimiento de las ideas políticas contemporáneas, dado la íntima implicancia existente entre Historia y Política.

El enfoque del A. no es biográfico. Es una investigación y especulación sobre el pensamiento de D. C. con relación a la Filosofía de la Historia. La obra está dividida en cuatro partes precedidas por un prólogo y una introducción.

D. C. ha pasado a la historia del pensamiento político como uno de los más celosos defensores de la "tradición" frente a la "razón", que en el campo del concreto obrar político se traduce por "revolución", bien sea liberal o proletaria. Es sabido que D. C. tomó sus ideas tradicionalistas de los franceses De Bonald y De Maistre y, reelaborándolas para aplicarlas a España, se transforma en el defensor de la gran tradición cristiana de Europa. A este respecto resulta esclarecedor el trabajo de Edmud Schramm sobre "Donoso Cortés, ejemplo del pensamiento de la Tradición". Alberto Caturelli en su introducción define a la tradición como "acción dinámica creadora y, hasta cierto punto, determinadora del futuro", como "la entrega o el don de todo

el pasado por medio de este instante del presente para que sea generado el porvenir" (pág. 24).

La primera parte de la obra está destinada a la Filosofía Cristiana de la Historia. Destaca como rasgos esenciales del pensamiento de Donoso la visión cristógena de la historia y una analogía espiritual con San Agustín. En los cinco capítulos que integran la primera parte el A. enfoca los temas siguientes: la historia como dialéctica entre la voluntad Divina y la libertad humana; el pecado motor de la historia, de donde se deriva el carácter trágico de la historia de la humanidad; la historia, misterio cristocéntrico: el desarrollo de la historia con la característica de la coexistencia del mal y del bien y el doble sentido de la civilización. Concluye tratando los famosísimos y penetrantes pronósticos de D. C. sobre el fin de los tiempos y la dictadura universal.

Luego de un "intermedio sobre Vico" en el que realiza un estudio comparativo entre Vico y Donoso, pasa a desarrollar ampliamente la tesis de D. C. sobre el despotismo universal. A nuestro juicio es esta la parte más interesante de la obra, especialmente por el estudio que el A. hace del "katéchon paulino". El tema, que ya conocíamos por las contribuciones del A. en esta misma Revista, alcanza su máxima intensidad cuando explica la dialéctica histórica a través de la acción y reacción y estudia la significación geopolítica de Rusia, la apostasía de Inglaterra y el imperio final del anti-Cristo. El Katéchon paulino es nuestra última esperanza y las páginas finales de esta tercera parte de la obra están dedicadas a relacionar el pensamiento de Donoso con el del Apóstol San Pablo.

Finaliza la obra, cuarta parte, con un estudio sobre la influencia de Donoso Cortés en Argentina a través de la generación de católicos pensadores de fines del siglo pasado, Félix Frías, fray Mamerto Esquiú, Manuel D. Pizarro y José Manuel Estrada.

Al final del libro agrega el autor, a modo de anexo, una nota crítico-bibliográfica sobre la obra de Jules CHAIX-RUY titulada "Donoso Cortés Theologien de l'Histoire et prophete".

Por las razones que dimos al comienzo de esta breve nota, resulta de inapreciable valor que un pensador argentino, de los kilates de Alberto Caturelli, cuya alta capacidad conocemos y estimamos a través de sobradas pruebas, tanto en sus artículos publicados en *Sapientia* como en sus trabajos sobre Félix Frías, Mamerto Esquiú, "El filosofar como decisión y compromiso", etc., etc., se dedique a la sistematización y exposición del pensamiento de Donoso Cortés.

Estamos seguros de que la obra logrará ampliamente el objetivo del A., que no es otro que "una penetración en el espíritu y en el sentido profundo del pensamiento donosiano", realizado de conformidad con las normas de la más estricta hermenéutica y expuesto con la claridad característica de Caturelli, para "que el lector piense con su cabeza e intente también esa humilde penetración que es interna simpatía y radical compromiso". Y con ello entender y prepararse para dar el testimonio que el acontecer exija.

EL CONCEPTO DE DISTINCIÓN DE RAZÓN EN SANTO TOMÁS, por
Guillermo Termonón c. m. f. Logroño, 1958. 15 x 25, 90 pgs.

Muchas veces las "Theses al Lauream", no pasan de ser un mero requisito para lograr los grados académicos. Pero cuando el que desarrolla la Tesis es una auténtica vocación científica, no es raro que resulte su obra algo destinado a perdurar en los tesoros de la cultura, —e incluso, a marcar nuevos rumbos—. No cabe dudar que el P. G. Termonón es una verdadera vocación filosófica: el presente trabajo lo demuestra plenamente.

Sto. Tomás no tiene elaborada ex professo y de una manera completa y sistemática, una teoría de la Distinción; la "aplica" a lo largo de todas sus especulaciones, la encontramos siempre en marcha en todas sus obras. En nuestra época en la que con aguda perspectiva histórica se ha vuelto al Doctor Común para descubrir su pensamiento genuino, liberado de las desfiguraciones —muchas veces inconscientemente llevadas a cabo— que ha padecido a través de los siglos, una investigación como la que comentamos, es particularmente bienvenida.

El autor se propone un objetivo preciso: entresacar y como excavar de las páginas del Angélico la teoría de la *Distinción* en sí misma, la cual, además del valor e importancia que en sí posee, debe ser considerada como el patrón y la medida que nos sirva para entender en su justo sentido al mismo Sto. Tomás, cuyos escritos están salpicados de expresiones como estas: "*differt, est aliud a, non est omnino idem...*".

Un primer capítulo sobre la Distinción en general, se agota casi completamente en el estudio de la naturaleza de la *Distinción*. Esta aparece, en primer término, formalmente, no como *Pluralidad*, sino como *No-identidad*. Luego, sutil y más minuciosamente se va desentrañando su concepto, que queda perfectamente perfilado después de haber sido comparado con otros significados casi equivalentes o íntimamente relacionados (en diversos apartados sobre la *Distinción* y: *División*, *Unidad*, *Identidad*, *Diferencia*, *Diversidad*, *Alteridad*, *Composición* y *Oposición*). Lástima que los párrafos sobre la *Distinción* y *Oposición*, que nos parecen culminantes en ese recorrido, sean tan breves.

La segunda parte, dedicada a la *Distinción de Razón*, logra un cuadro completo de todas las Distinciones que Sto. Tomás considera como de Razón. En sustancia se puede afirmar que éstas coinciden con las que mencionan los manuales corrientes de la Escolástica. Una cosa queda aclarada, en contra de algunos de dichos manuales —al menos en los ejemplos que ponen— que toda Distinción, aunque sea de purísima razón, exige no-identidad, pluralidad de razones en algo al menos distintas. De aquí que Sto. Tomás rechace toda distinción entre sinónimos, entre la definición y lo definido, etc. Todos los tipos de Distinción de razón son agrupados por el autor, siguiendo la mente y la terminología del Angélico, en dos clases, de acuerdo a los dos sentidos fundamentales de la palabra "razón": *Razón-facultad* y *Razón-noción*. Las Distinciones de *Razón-facultad* son las que, ya desde la Escolástica barroca, se denominan de *Rationis ratiocinantis*, y las Distinciones de *Razón-noción* las llamadas de *Rationis ratiocinatae*. El valor y alcance que el Doctor

Común asigna a cada una de ellas es cuidadosamente estudiado, precisado y fundamentado en numerosas citas. Una laguna, sin embargo, se encuentra en este desarrollo del pensamiento tomista. Entre las Distinciones de Razón-facultad que el autor llama "con fundamento remoto", menciona justamente a las "razones o intenciones, si se quiere estrictamente lógicas: género, especie, diferencia, sujeto, predicado, etc." (p. 73). Sobre este punto no encontramos casi otra cosa que esta mención escueta. Las "*secundae intentiones*" se merecen algo más. Colocadas entre la Distinción "*sin ningún fundamento en la cosa*" y la Distinción "*con fundamento remoto*" extrínseco, desempeñan un papel grandemente superior a lo que puede ser objeto de esas clases de Distinciones. Por eso no se explica, cómo al autor que ha analizado éstas, se le ecurran aquéllas de mucho mayor interés e importancia.

El esquema, que al comienzo de la obra, nos presenta un panorama completo de todas las Distinciones (*de Razón y Reales*) queda al presente limitado a la explicación de las primeras solamente. Quien siga al autor en el camino que él ha abierto en el pensamiento de Sto. Tomás, no podrá menos de sentir esta interrupción en la mitad del trayecto; sobre todo cuando se piensa que la Distinción Real en la doctrina tomista tiene una función mucho más destacada que la de Razón. No dudamos que un día el P. Termonón nos presentará su trabajo completo. Sinceramente lo deseamos. Tendríamos un libro que podría mencionarse entre las obras claves para la interpretación e intelección del tomismo auténtico. Si el autor se decidiese a ello le sugeriríamos que, en vez de tomar en las cuestiones principales como punto de partida la definición de los Vocabularios o Diccionarios filosóficos o de los grandes y venerables comentadores tomistas, hiciera un trabajo de investigación de las fuentes de donde parte Sto. Tomás; tarea que no es fácil, pero sí, sumamente provechosa para colocar las cosas en su justa perspectiva.

El tema se merece este nuevo esfuerzo, y el investigador se demuestra muy capaz de llevarlo a buen término. El concepto de Distinción en Sto. Tomás tiene un interés duplicado: el que le da el problema en sí, ya que como se observa: "El problema de la Distinción es un problema genuinamente metafísico, porque es el problema de lo uno y de lo múltiple, dos aspectos fundamentales del problema del ser, problema metafísico por excelencia" (p. 5). Y, luego, la importancia, el interés que tiene la Distinción en el Angélico, en cuyo sistema la Distinción está colocada en su mismo centro como su motor o principio dialéctico.

CESAREO LOPEZ c. m. f.

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA, por Jacques Maritain, 15a. ed., Club de Lectores, 240 pág., 1959, Bs. As.

EL ORDEN DE LOS CONCEPTOS, LOGICA FORMAL, por Jacques Maritain, 2a. ed., Club de Lectores, 389 págs., Buenos Aires 1959.

ARTE Y ESCOLASTICA, por *Jacques Maritain*, 2a. ed., Club de Lectores, 225 págs., Buenos Aires, 1958.

FRONTERAS DE LA POESIA, por *Jacques Maritain*, 1a. ed., La Espiga de Oro, 177 págs., Buenos Aires, 1946.

El Club de Lectores acaba de reeditar tres obras de Maritain *La Introducción a la Filosofía* —que en esta décimaquinta edición llega a cien mil ejemplares—, *El Orden de los Conceptos y Arte y Escolástica*, en su segunda edición; a la vez que ha puesto nuevamente en circulación, del mismo autor, *Fronteras de la Poesía*, editada en 1946 por la Espiga de Oro.

Las dos primeras obras pertenecen al *Curso de Filosofía* —que el autor no ha continuado— y son de un carácter eminentemente didáctico, admirables por su precisión y claridad. Escritas con penetración y fidelidad a la doctrina tomista, ubican el pensamiento del Angélico Doctor dentro de las diversas corrientes filosóficas, dando a aquél toda su significación y vigencia actual en la solución de los problemas de la Filosofía. *El Orden de los Conceptos* hubiese necesitado, sin embargo, de una revisión en cuanto al juicio de la lógica matemática y de un esbozo siquiera de la misma.

La extraordinaria difusión alcanzada por estos libros en lengua castellana —sobre todo la de la *Introducción a la Filosofía*, que supera a la lograda en su original francés— es ya de por sí, en obras de esta índole, un índice evidente de su valor.

Con los principios tomistas, calados muy hondamente y comprendidos en toda su significación, en las dos últimas obras, Maritain logra iluminar los senos más oscuros y difíciles de descifrar del arte y de la poesía, aún en sus realizaciones contemporáneas más arduas, que el autor conoce y penetra bien y lo alcanza con ejemplar maestría del tema y con un estilo connatural con el mismo.

Estos libros, compuestos hace muchos años, conservan sin embargo toda su actualidad, nutridos como están de una savia, que les viene de la verdad que no envejece, y mantienen su encanto que les viene de una verdad amada.

Por todo lo cual debemos felicitar a la benemérita editorial del Club de Lectores, que con este esfuerzo ha permitido conservar al alcance del lector de habla castellana estas obras tan importantes del filósofo francés, presentados con la sobria elegancia que le es característica.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

HISTORIA DEL PENSAMIENTO, TOMO I: EL PENSAMIENTO ANTIGUO, por *Jacques Chevalier*, Ed. Aguilar, Madrid, 1958.

“Este libro es el resultado de cuarenta y cinco años de estudios, de enseñanza y de meditación”, nos aclara el autor en su *prólogo* como queriendo disipar desde un principio el escepticismo del lector frente a título de tanto vuelo. Porque, en verdad, ¿desde dónde debe partir y qué debe abarcar una

historia del pensamiento?. ¿No ha de considerar ella, en rigor, desde lo que sabemos sobre la vida espiritual del *homo neandertalensis* hasta las manifestaciones actuales del hombre (sin despreciar aquí el caso de los indígenas australianos y de los negritos), y todo ello tanto en el campo de la filosofía como de las ciencias naturales, religión, sociología, etc.? “No disiento en ello. Pero una obra tan amplia excede las posibilidades de un solo hombre”, apunta Chevalier, preocupándose entonces por demostrar, en una breve introducción sobre los pueblos orientales, que, a los efectos prácticos, le es suficiente partir de Grecia, de la Grecia del VI a.C., “si se quiere diseñar la historia del pensamiento humano, porque de los griegos datan la toma de conciencia del pensamiento mismo cara a su objeto, la búsqueda analítica de las razones de las cosas por los medios racionales de que dispone, el don de síntesis y el genio de la universalidad” (p. 39).

Luego, en sus 700 páginas de apretado texto va desarrollando las vicisitudes del pensamiento griego: presocráticos en general; atomistas; la sofística; Sócrates; Platón (70 pp.); Aristóteles (130 pp.); estoicos y epicúreos; escépticos; probabilistas y neoplatónicos; para acabar, con el capítulo VIII, estableciendo un nexo entre este pensamiento pagano y el advenimiento del cristianismo, tema este último del próximo volumen.

Pero si llegado a este punto supone el lector que al fin de cuentas no se trata sino de otra historia de la filosofía que viene a sumarse —con mayor o menor originalidad— a las ya existentes, muy descaminado anda. Es cierto que la obra se organiza sobre el patrón habitual a aquéllas, pero no menos cierto que ello no constituye sino el andamiaje primario sobre el cual laborará Chevalier para su magnífico artesonado de agradabilísima lectura, pleno de profundidad y de erudición que surgen espontáneamente como producto de una meditación asidua y *cum amore* del tema y sus cultores; como engendro vital, en fin, de un pensamiento vigoroso y maduro. Lo que podríamos denominar *erudición técnica* aparece en las notas al pie de página y sobre todo en el *Apéndice* (casi 200 pp.), donde el autor analiza más por menudo algunos temas tratados en el texto, ahora sí recurriendo con amplitud y señorío a las fuentes.

En suma, una obra digna de leerse, sea cualquiera el estadio de la vida intelectual en que se encuentre el lector.

J. E. BOLZAN

TEORIA DEL ARGENTINO, por Arturo López Peña, Edit. Abies, 1958, 113 págs.

En un pequeño volumen se intenta dar los lineamientos generales para un estudio más profundo sobre el tema actual del hombre de nuestro medio.

Con bastante seguridad el A. analiza al hombre argentino, siguiendo para ello un ritmo histórico, que le permite hacer una reseña sucinta de las anteriores modalidades que influyeron en la formación del actual tipo “porteño”. Las características de cada una de aquéllas irán a plasmarse, por diversas variaciones, en el hombre actual de nuestras ciudades.

Este es como un resultado de un proceso aún no completamente acabado.

Siguiendo la historia analiza al *gaucho* y su circunstancia; al *compadre*, es decir, al gaucho como acercándose a la civilización ciudadana. De allí al *compadrito*, resultante de una transposición y debilitamiento de su antepasado inmediato y, finalmente, del *porteño*, que quizá, con poco contenido del provinciano, es tomado como el *prototipo argentino*, en el exterior, al menos según el autor.

Al mismo tiempo se analiza el sentido y la historia de la *compadrada*, de la *cachada* y *sobrada* porteña; en fin de la timidez, propia del argentino.

Sin embargo el A. cree aún no realizado el completo desarrollo de madurez en el hombre de nuestras tierras, pero que está en vías de hacerlo a muy corto plazo. Quizá también debido a las sucesivas crisis por las que ha tenido que pasar en estos últimos años.

La obra, pese a la modestia con que el autor la presenta, constituye un aporte interesante al tema, de tanta trascendencia para conocer la psicología del tipo argentino, como base para "un reordenamiento ansiado".

Sin embargo, el tema, dada su importancia, requiere un estudio más profundo y con un serio rigor científico que esperamos se realice prontamente.

E. S.

GODO LIEBERG: *Il ruolo del piacere nella filosofia di Empedocle*. En Sophia, Roma, 1958, n. 3-4, p. 221-225.

El placer, de acuerdo a la teoría del filósofo de Agrigento, consiste en la mezcla de sustancias iguales, aproximándose así a la percepción que busca la unión de lo semejante con lo semejante. El autor comparte la tesis de Bignone, que ve una correspondencia entre el placer y la percepción, pero al mismo tiempo exige una relación recíproca entre sujeto y objeto, por oposición a la concepción de Diels, según la cual el placer consiste para Empédocles, en una mezcla de elementos del cuerpo humano. Pero el valor de este artículo reside en la consideración del placer desde el punto de vista ético éste es obra de la *filie Afrodite* que produce la armonía en el mundo. Naturalmente existe entre el amor y el placer la misma diferencia que entre una cualidad ontológica y una cualidad de sentimiento, la cualidad ontológica de las relaciones existentes entre los seres ha sido creada por el Amor y se hace perceptible por la conciencia de sentimiento que llamamos placer. Así como para Aristóteles el placer surge de la correspondencia entre el órgano humano y su objeto y de la conexión entre los seres, en Empédocles se convierte en un resultado de la influencia conciliadora del Amor.

MARIA AMALIA MARQUEZ

NICOLAS BOUSSOULAS: *Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratiquess Parménide*. En Sophia, Roma, 1958, n. 3-4, p. 211-220.

Retomando la posición de Tannery, el autor demuestra, a la luz del texto de Parménides, que el mundo físico no constituye el dominio de la opinión, sino que ha sido creado por la diosa, principio de toda mezcla y nacimiento. La *filotes-neicos* de Empédocles es el agente supremo de la mezcla: bajo su imperio los seres en movimiento se reúnen y se obtiene así la esfera perfecta del Ser. No existe un abismo infranqueable entre el mundo físico y el ontológico: el mundo sensible, visto en su totalidad condensada, es el Ser en sí mismo, "el corazón impasible de la verdad, esfera perfecta". La diosa engrendra, como Causalidad suprema, lo mixto absolutamente compacto que se identifica con la Esencia parmenídea, limitando absolutamente lo infinito de la *ánoia*, el no-ser en el cual penetra. El artículo tiene valor, porque nos muestra el verdadero pensamiento de Parménides, y no esa separación entre las dos vías, fruto del idealismo, tendencia que ha persistido en la historia de la filosofía.

MARIA AMALIA MARQUEZ

CRONICA

ARGENTINA

Del 1 al 13 de abril se realizó en Buenos Aires un *Congreso Sobre el Comportamiento Humano*, organizado por el *Instituto Americano de Investigaciones Económicas, Jurídicas y Sociales*.

BELGICA

La Abadía Benedictina de Steenbrugge ha comenzado la publicación del *Corpus Christianorum*, que contiene las obras de literatura cristiana latina de los ocho primeros siglos. Se preveen 180 volúmenes, que sustituirán a los 96 primeros del Migne. Pero al mismo tiempo se ha encomendado al P. Hamman O.F.M. la preparación de un *Supplementum* al Migne latino en 4 volúmenes, uno ya aparecido en 1948, como instrumento de trabajo que facilite el uso del Migne en conformidad con el estado actual de los estudios patrísticos. Este *Supplementum* es editado por Garnier.

—Los números 45 y 46 de la *Revue Internationale de Philosophie*, correspondientes a los dos últimos trimestres del año 1958, forman un volumen dedicado al pensamiento de Carlos Marx. Contiene seis estudios sobre Marx. Con el nombre de *Etudes sur Marx*, L. Flam nos entrega una útil recensión de trabajos aparecidos a partir de 1945 (pág. 318-365). A continuación, en las págs. 366-387 se nos ofrece una ordenada bibliografía marxista.

BRASIL

El Reverendo Padre Milton Valente S.J. ha obtenido el Gran Premio Broquette-Gonin que otorga la Academia Francesa de Letras, con su tesis sobre *La Etica Estoica en Cicerón*, obra premiada como el mejor trabajo filosófico aparecido en lengua francesa en 1958.

CANADA

Los *Medioaeval Studies* de Toronto ofrecen el Vol. XX a Etiénne Gilson. Motiva este homenaje el hecho de que el gran historiador de la filosofía medioeval cumple el 13-VI-59 su 75º aniversario.

CHILE

En el Nº 3, Vol. V/58 de la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile se publica la traducción de un capítulo de la obra de N. Hartmann *Des Probleme des Geistigen Seins*, 1933. Dicho Capítulo se refiere a la Filosofía de la Historia.

ESTADOS UNIDOS

Ha aparecido el IX de los libros en la *Philosophical Series* de *Duquesne Studies*, que publica *Duquesne University*, Pittsburg. Trátase de la obra de Maxwell J. Charlesworth; *Philosophy and Linguistic Analysis*. El autor expone los orígenes del inglés movimiento filosófico del Ana-

lysis los orígenes en G. E. Moore y B. Russell, desarrollo en Wittgenstein, Ayer, Wisdom, Ryle y en la actual Oxford School. Al mismo tiempo el autor examina críticamente desde un enfoque tomista el aporte del movimiento del *Analysis* a la filosofía.

—El 25 de septiembre de 1958 falleció John Broadus Watson, fundador de la escuela de psicología científica que se denomina *Conductismo* (*Behaviorism*). Su época de mayor actividad psicológica e influjo, fueron los años 1905-1930. En nuestro medio se lo conoce especialmente por su obra *El Conductismo* (Watson) y *La Batalla del Conductismo* (Watson-Mac Dougall).

ESPAÑA

Los números 62-63 de la *Revista Española de Pedagogía*, correspondientes a abril-septiembre de 1958 forman un volumen extraordinario que lleva como título *Investigación Pedagógica Mundial*. El lector buscará vanamente información sobre algunos países hispanoamericanos, europeos y asiáticos. Sabemos la dificultad de obras de esta clase. Pero lo realizado es bueno y utilísimo.

—En el N° 20 de *Crisis, Revista Española de Filosofía* se contienen los trabajos presentados por los filósofos españoles en el XII^o Congreso Internacional de Filosofía. A los once trabajos de la participación española precede el texto del discurso inaugural de F. Battaglia. Al final se incluyen: el discurso de Pío XII a los congresistas; la *Crónica* que firma Muñoz Alonso: *La Filosofía en su XII^o Congreso Internacional*; y crónica sumaria de las sesiones. Sigue la acostumbrada sección bibliográfica.

FRANCIA

En julio de 1958 se reunió en Céri-

sy-la-Salle durante 10 días un grupo de teólogos, filósofos y hombres de ciencia para comunicarse mutuamente su saber acerca de la persona y la obra del R. P. Teilhard du Chardin.

—Grabriel Madinier, filósofo espiritualista francés, profesor en la Universidad de Lyon, falleció el 12-XI-58.

—El 24-I-59 falleció en París el conocido médico neuro-psiquiatra francés Jean Lhermitte, autor de importantes trabajos de su especialidad, —alucinación, sueños, imagen del cuerpo...— y colaborador de *Les Etudes Carmelitaines*. Entre nosotros es muy leído su libro *Los Mecanismos del Cerebro* y circula desde hace poco la versión española de *Mystiques et Faux mystiques*.

—El P. Gabriel Thery O.P. falleció el 27-I-59. Era co-fundador con Gilson de *Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen-Age*, en el que se encuentran importantes trabajos suyos sobre el pseudo-Dionisio y sobre Eckart. Se le debe también la fundación del Instituto Histórico Dominicano de Roma.

—El N° 1 de este año, de *Les Etudes Philosophiques*, bajo el título de *La Liberté* reúne un conjunto de trabajos que se subdividen en tres grupos: La Libertad y su realización; la libertad y sus condiciones; la libertad y su fuente.

—Con sabiduría digna del filósofo que era y muy digna de imitación, Bergson prohibió formalmente que se publicara después de su muerte cualquier manuscrito suyo. Bajo el título de *H. Bergson, Ecrits et Paroles*, se han publicado ya dos volúmenes que recogen la producción escrita del maestro, dispersa en prólogos, discursos, etc., correspondiente a 1878-1915 y de difícil hallazgo. Editó Presses Universitaires de Francia.

—*Sociologie et Religion* es el título del Cahier N° 25 de *Recherches et Débats* del Centro Católico de Inte-

lectuales Franceses, correspondientes al mes de diciembre de 1958. Además de importantes trabajos consagrados al tema del Cuaderno y que firman Le Bras, Boulard, Chenu, Folliet... contiene *Crónicas*, un *Debate* sobre "Proceso a Jesús" de Fabbri y un *Homenaje* a Rouault.

ITALIA

Promovida por el *Centro Italiano Di Studi Scietifici Filosofici e Tealogici* se realizó en Génova, del 8 al 13 de dicimebre de 1958 una *Semana de Estudios* acerca del tema *Los Valores del Hombre en el Mundo Contemporáneo*.

—Se ha constituido en el Collegio Rosmini, en Stressa, la *Società Filosofica Rosminiana*. La preside Régis Jolivet.

—El *Vº Convegno di Scholé* (Centro de Estudios pedagógicos) reunido del 1-3 de septiembre de 1958 ha tenido por tema de relaciones y discusiones *La Educación Estética*.

SUIZA

El primer número de este año de la *Revue de Théologie et de Philosophie*, de Lausanne, contiene el homenaje que el Grupo Paldense de la Sociedad Romanda de Filosofía tributó el 11 de noviembre de 1958 a la memoria del filósofo Arnold Reymond, fallecido ese mismo año.

ISRAEL

El conocido filósofo judío Martín Buber ha sido nombrado *Doctor honoris-causa* de la Universidad de París (14-XI-58).